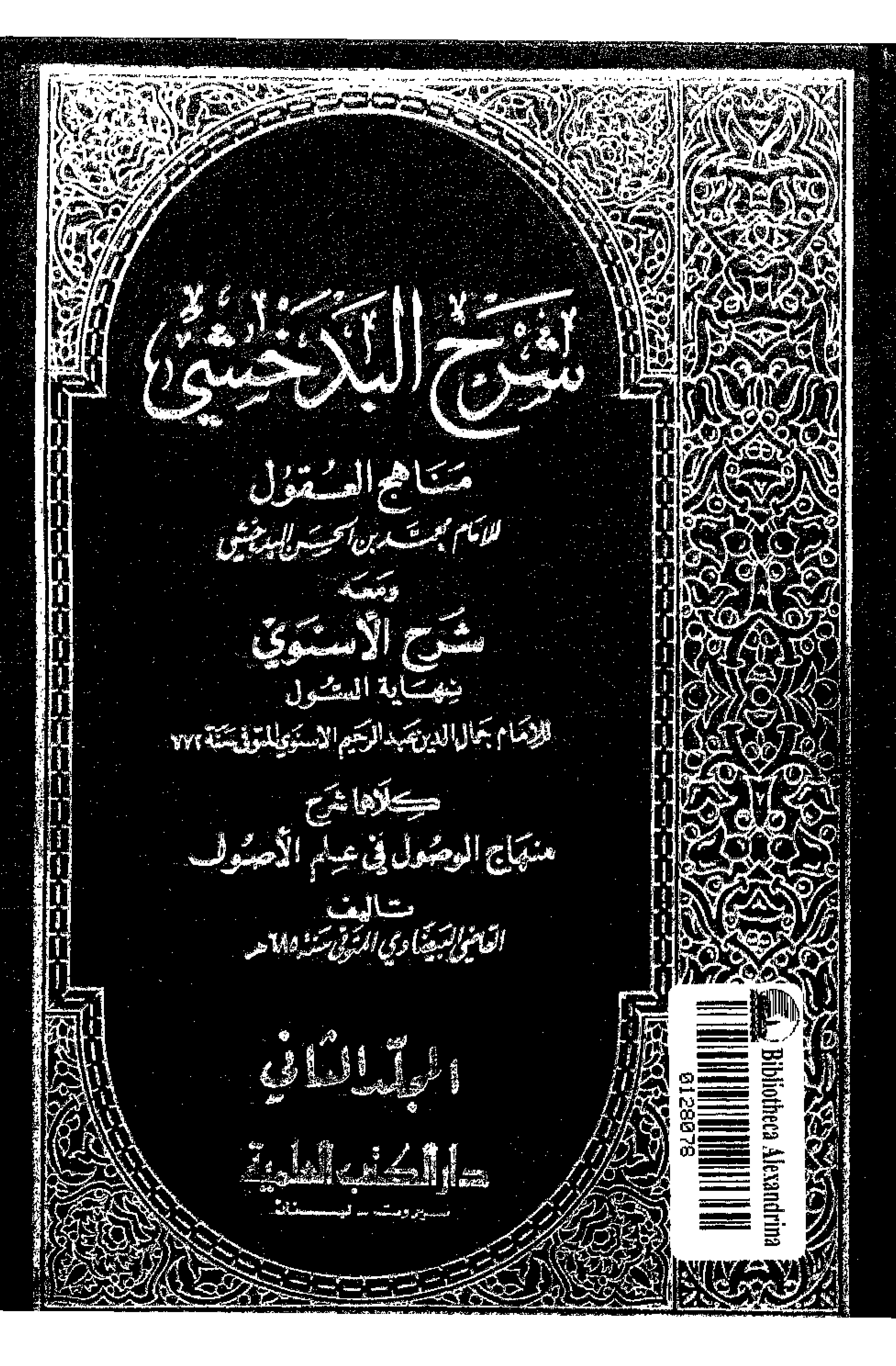


شرح البدخشي
مناهج العقول
للإمام محمد بن الحسن البدخشي
ومعه
شرح الأسنوي
نهاية السول
للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢
كلاهما شرح
منهاج الوصول في علم الأصول
تأليف
القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ
المجلد الثاني
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان
Bibliotheca Alexandrina
0128078

شرح البدخشي

مناهج العقول

للإمام محمد بن الحسن البدخشي

ومعه

شرح الأسنوي

نهاية السول

للإمام جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى سنة ٧٧٢

كلاهما شرح

منهاج الوصول في علم الأصول

تأليف

القاضي البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

الجزء الثاني

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

(الأسنوي)

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثاني في الأوامر والنواهي وفيه فصول

الأول في لفظ الأمر وفيه مسألتان الأولى: (أنّه حقيقةٌ في القولِ الطالبِ للفعل واعتبرَتِ المعتزلةُ العلوَّ وأبو الحسْين الإسْتعلاء ويفسدهما قولهُ تعالى حكاية عن

البدخشي

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الثاني في مباحث الأوامر والنواهي وفيه فصول ثلاثة

لأن البحث إما عن الأمر أو النهي . والأول إما عن مدلول لفظة الأمر أو صيغته . الفصل (الأول في لفظ الأمر وفيه مسألتان) المسألة (الأولى أنه) أي لفظ الأمر (حقيقة في القول الطالب للفعل) أى الصيغة الموضوعة لطلبه نحو افعل وليفعل لأنه أطلق عليه، والأصل الحقيقة ولعدم صحة السلب إذ لا يقال لمن تكلم بهذا القول إنه لم يأمر . والمراد من لفظ الأمر دلالة القول المخصوص . وإلا لكان المعنى أن القول المخصوص حقيقة في القول المخصوص وهو لغو . وهذا مراد الجاربردي بقوله لولا ذلك لكان الحاصل تعريف المعرف . إلا أنه لا يحسن جعله تعريف المعرف على ما لا يخفى . ثم اختلف فقيل مفهوم الأمر هذا سواء

فرعَوْن: ﴿فماذاتأمُرونَ﴾ [1] فليسَ حقيقةً في غيرِهِ دفعاً للاشتراكِ، وقال بعضُ

صدق عن الأعلى أو غيره كما هو رأى الأشعري واختيار المصنف (واعتبرت المعتزلة العلو) في ماهية الأمر فزادوا على سبيل العلو بناء على وجوب كون الآمر أعلى من المأمور لاستقباح العرف . قول من قال أمرت الأمير واستحسان قول: سألته (واعتبر (أبو الحسين الاستعلاء) بأن يعد الآمر نفسه عاليا سواء وجد العلو أولا، وقد سبق . والاستقباح المذكور إنما هو لسوء أدبه إذا كان مستعلياً أو لعده السؤال أمرا إن لم يكن كذلك لا بهذا الكلام باعتبار اشتراط العلو في الآمر . وعليه أَبِّي على اعتبار الاستعلاء المدقق . إلا أنه عرفه في المختصر على ما هو النفسي حيث قال . هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء . بناء على أن العمدة في الكلام عند الأشاعرة هو النفسي الذي لا يختلف بالأوضاع واللغات . ويعلم منه أن الأمر اللفظي . هو ما يدل عليه من أية لغة كانت فالاقتضاء جنس . وقوله: غير كف . يخرج النهي لأنه اقتضاء فعل هو كف استعلاء . وقيد الاستعلاء يخرج الالتماس والدعاء . ويرد عليه كف نفسك فإنه أمر بالكف . وأجاب عنه العلامة بأن المراد فعل غير كف لا يكون قد اشتق منه اللفظ الدال على الاقتضاء . وذلك بأن لا يكون كفاً كما في ضرب . أو كان كذلك لكن اشتق منه الصيغة مثل اكفف ولم يرتضه المحقق لبعده وعدم دلالة اللفظ عليه أصلا . قال الفاضل لاخفاء في أن المراد الكف عما هو مأخذ الاشتقاق عند العود الى الكلام اللفظي . فيدخل اكفف ويخرج لا تكفف . واستدل على فساد اشتراط القيدين بقوله: (ويفسدهما) أى اشتراط قيدي العلو والاستعلاء (قوله تعالى: حكاية عن فرعون) حين استشار قومه ﴿ماذا تأمرون﴾ فانه أطلق الأمر على القول المخصوص بلا علو من القائلين ولا استعلاء . وهذا مما يتمسك به المحقق . حيث اختار أن الحق عدم اشتراط الاستعلاء . وأجاب عنه الفاضل بأنه مجاز للقطع بأن الطلب على سبيل التضرع

(١) الشعراء (٣٥).

الفقهاء إنّه مشترك بينه وبين الفعل، لأنه يُطلق عليه مثل: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾[1]

أو التساوي لا يسمى أمراً . أقول الأصل في الإطلاق الحقيقة . ولا نسلم القطع بما ذكر إن أراد التسمية اللغوية . وإن أراد العرفية فمسلم . لكن لا ينفي كونه حقيقة فيهما لغة . ولما ثبت كونه حقيقة فيما ذكرنا . (فهو ليس حقيقة في غيره) كالفعل مثلا (دفعاً للاشتراك) إذ هو خلاف الأصل . والمجاز وإن كان كذلك لكنه خير من الاشتراك لما عرفت . وليس بينه وبين الفعل اشتراكا معنى . والقدر المشترك مفهوم أحدهما كما قيل . أو الفعل لسانياً، أو غيره لسبق القول المخصوص الى الفهم عند إطلاقه ولو كان مشتركا معنى لم يفهم منه لأن الأعم لا يدل على الأخص . ولاخفاء في دلالة هذا على نفي الاشتراك لفظاً أيضاً، وإلا لتبادر الآخر على أنه مراد أو لم يتبادر شيء من المعنيين . ولأن القول بالاشتراك معنى مما لا يخالف الإجماع على أنه حقيقة في القول المخصوص بخصوصه . لا باعتبار أنه ما صدق عليه الموضوع له . كذا ذكر المحقق فإن قلت ذكر العلامة أن القدر المشترك الموجود أو الشأن أو نحو ذلك . وصرح بأنه مذهب البعض . وقال الآمدي في معرض المنع: لم لا يجوز كون الأمر متواطئاً مقولا على كل منهما بحسب الحقيقة . ثم قال . فإن قلت هذا إحداث قول مخالف للاجماع . ومستلزم لصحة إطلاق الأمر على النهي لأن المعنى المشترك لا يخرج عن الموجود، والشأن والصفة ونحو ذلك . قلنا: كونه حقيقة في الشأن والصفة مما قال به أبو الحسين . وصدقه على النهي وغيره ظاهر فلا محذور، وهذا مما يدل على أن الإجماع على ما ذكرتم . قلنا: قد اشتهر فيما بينهم أنه لا نزاع في كون الأمر موضوعاً للقول المخصوص . وكأنه أي أبا الحسين يجعله مشتركا بينه وبين الشأن والصفة ونحو ذلك، حتى أن إطلاقه حقيقة على القول المخصوص تارة يكون بخصوصه . وتارة من حيث أنه من أفراد الشأن أو الصفة . بخلاف

---

(١) سورة القمر ٥٠ .

﴿وما أمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [1] والأصلُ في الإطْلاق الحقيقةُ قلْنا المرادُ الشأن مجازاً

كونه حقيقة في الفعل فإنه لا يكون إلا بالاعتبار الثاني كذا ذكر الفاضل . (وقال بعض الفقهاء: إنه) أي لفظ الأمر (مشترك لفظاً (بينه) أي بين القول المخصوص (وبين الفعل لأنه) أي لفظ الأمر (يطلق عليه) أي على الفعل (مثل) قوله تعالى: (وما أمرنا) أى فعلنا (إلا واحدة) كلمح بالبصر . وقوله تعالى: (وما أمر فرعون) أى فعله (برشيد) لأن القول لا يوصف بالرشيد بل بالسداد (والأصل في الإطلاق الحقيقة . قلنا: المراد) بلفظ الأمر في الآيتين (الشأن مجازاً) إذ حمله على الشأن في الثانية أشمل من الفعل لمذهبه . وفي الأولى لو أريد الفعل يلزم إيجاد أفعاله وحدوث الكل دفعة كلمح البصر وهو باطل . فيراد الشأن بمعنى أن شأننا شيء واحد وهو إنا إذا أردنا شيئاً أوجدناه سريعاً كذا ذكر الشارحان: أقول فيه بحث لجواز أن يراد أن كلا من أفعالنا كذلك . ولورود ذلك بعينه في الشأن . بأن يقال يلزم إيجاد جميع شؤونه وحدوث الكل دفعة . مع أنه تعالى كل يوم هو في شأن . بل في كل آن في شئون . ولو التزم الوحدة النوعية في الشأن فيلتزم مثله في الفعل . والظاهر أنه إنما جعله للشأن لأنه أعم المجازات، ولا دليل على إرادة الفعل خاصة . لأنه نفي صحة إرادة الفعل، إذ إبطال الدليل لا يتوقف على هذا كيف. لو أريد الفعل يتأتى جعله مجازاً فيه أيضاً إطلاقا لإسم السبب على المسبب . لأن الأمر كثيراً ما يفضي الى امتثال المأمور وفعله ما أمر به . وبعضهم حمل الأمر في الأولى على الجوهر الفعلي الإبداعي . الأول الصادر عن الحق جل وعلا دفعة كلمح البصر أو أقرب بلا تقدم مثال ومده إذ الأمر قد يطلق على ما هو المقدس عن المادة والزمان . والجهات وغيرها من عوارض الجواهر الوضعية كما أن الخلق يطلق على ما هو مكتنف بها من الماديات وإليه الإشارة بقوله عز وعلا ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [2] وحمل الإمام في

(١) هود ٩٧ .

(٢) الاعراف ٥٤ .

البَصْريُّ إذا قيل: أمر فلان تردّدنا بين القولِ والفعلِ . والشيء والصّفة والشأن . وهو آيةُ الاشتراك قلْنا: لا بلْ يَتبادرِ القول) أقول الأمر والنهي وزنهما فعل والقياس في جمعه أفعل لا فواعل . سواء كان صحيحاً أو متصلاً بالواو أو بالياء . قالوا كلب وأكلب، ودلو وأدل وظبي وأطب، وأصله أدلو وأظبي فقلبوا الضمة كسرة والواو ياء فصار ذلك كقاض وغاز، فالقياس هنا أمر ونهي . لكنهم قالوا أوامر ونواهي . قال الجوهري وأمرته بكذا أمراً، والجمع الأوامر هذا لفظه . وتخريجه من وجهين أحدهما أن يكون الأمر قد جمع على قياسه وهو آمر على وزن أفعل ثم جمع آمر على أوامر ككلب وأكلب وأكالب فعلى هذا وزنه أفاعل، وهذا لا يأتي في نواهي فإن النون فاء الكلمة فنجعله من باب المجانسة كقولهم الغدايا والعشايا فإن جمع العشية عليه مقيس كسرية وغزية، وأما الغدو للمجانسة ★ الثاني: أنه يصدق على الصيغة أنها طالبة وآمرة وناهية . كما سيأتي فيكونان جمعاً لها وهو مقيس كضاربة وضوارب وزنها على هذا فواعل . واعلم أن الأمر والنهي يطلقان عند الأشاعرة على اللساني، وعلى النفساني أيضاً وهو الطلب، وعبر الإمام

المحصول . الأمر في الآية الثانية على القول المخصوص بدلالة أنه قال تعالى ﴿فاتبعوا أمْرَ فرعون﴾ [1] أي أطاعوه ثم قال: ﴿وما أَمْرُ فِرْعَونَ برشيد﴾ وحينئذ يمنع أن القول لا يوصف بالرشد (قال) أبو الحسين (البصرى إذا قيل: أمر فلان) بالإضافة (ترددنا بين القول) المخصوص (والفعل والشيء والصفة والشأن) . فإذا قيل أمر بالصلاة أو الزاني أمر شنيع . أو الذهب أمر عزيز أو السخاوة أمر حسن . أو كان الأمر كيت وكيت . فهم القول أو الفعل أو الشيء أو الصفة أو الشأن على الترتيب، (وهو) أي تردد الذهن عند سماع اللفظ قبل تحقق القرينة في أمور متعددة (آية الاشتراك) أى علامة أن اللفظ مشترك بين هذه المعاني (قلنا: لا) نسلم تردد الذهن عند إطلاقه مطلقاً (بل يتبادر القول)

---

(١) هود ٩٧ .

عنه بالترجيح، واختلفوا هل هو حقيقة فيهما أم لا . فنقل الإمام في المحصول والمنتخب في أول اللغات عن المحققين هنا أن الكلام بأنواعه مشترك بينهما . واقتصر عليه، وصحح هنا في الكتابين المذكورين أيضاً أنه حقيقة في اللساني فقط، ورأى الأشعري الظاهر كما قال في البرهان أنه حقيقة في النفساني فقط، وقال في جواب المسائل البصرية أنه حقيقة في اللساني أيضاً، وكلام المصنف انما هو تعريف اللساني، فإن النفساني هو نفس الطلب كما تقدم مبسوطاً في آخر خطاب المعدوم، ولأن أبا الحسين من المتكلمين في هذه المسألة كما سيأتي، وهو منكر لكلام النفس وهذان الأمران يدلان على أن الكلام عند المصنف حقيقة في اللساني فقط . (وقوله: في لفظ الأمر) أي في لفظ ألف ميم راء لا في مدلولها . وهو أفعل، وفي نفس الطلب، وهذا اللفظ يطلق مجازاً على الفعل والشأن وغيرهما مما سيأتي، وحقيقة على ما ذكره المصنف لتبادر الفهم إليه، فعلى هذا مسمى الأمر لفظ وهو صيغة افعل، ومسمى صيغة افعل هو الوجوب أو الندب أو غيرهما مما سيأتي . فقوله القول يدخل فيه الأمر وغيره سواء كان بلغة العرب أم لا . وسواء كان نفسانياً أم لا كما صرح به الأصفهاني شارح المحصول . قيل الكلام على الحدود المربعة وهو أولى من اللفظ لأنه جنس بعيد لاطلاقه على المهمل، والمستعمل بخلاف القول . لأن الكلام أخص من القول أيضاً لإطلاقه على المفرد والمركب، بخلاف الكلام . فالصواب التعبير به لأن لفظ الأمر وإن كان مفرداً فمدلوله لفظ مركب مفيد فائدة خاصة . واستفدنا من التعبير بالقول أن الطلب بالإشارة والقرائن المفهمة لا يكون أمراً حقيقة . (وقوله: الطالب) احترز به عن الخبر وشبهه . وعن الأمر النفساني فإنه هو الطلب لا الطالب . وهذا التقرير هو الصواب فاعتمده، لكن الطالب حقيقة إنما هو المتكلم، وإطلاقه على الصيغة مجاز من باب تسمية المسبب باسم سببه الفاعلي . وقوله للفعل احترز به عن النهي فانه قول طالب للترك، ولقائل

المخصوص الى الفهم .قال الخنجي هذا المنع يبطل هذه الخاصية للمشترك لاطراده في كل مشترك . والجواب منع اطراده في كل مشترك .

أن يقول النهي قول طالب للفعل أيضاً ولكن فعل الضد، وسيأتي في كلامه حيث قال: مقتضى النهي فعل الضد ولهذا قيده ابن الحاجب بقوله طلب فعل غير كف. لأن الفعل المطلوب بالنهي هو الكف عن المنهى عنه. والكف فعل على الصحيح. وأيضاً فيرد على الحد قول القائل أنا طالب منك كذا. أو أوجبته عليك، وإن تركته عاقبتك، فإن الحد صادق عليه مع أنه خبر فلا بد أن يقول بالوضع أو بالذات كما ذكره في تقسيم الألفاظ، وقد زاد في المحصول قيداً آخر. فقال: قبل المسألة الثالثة إن الحق في حده أن يقال هو اللفظ الدال على الطلب المانع من النقيض. لما سيأتي أن الأمر حقيقة في الوجوب، وتبعه عليه صاحب الحاصل وغيره، والصواب ما قاله المصنف. فإن الذي سيأتي أنه حقيقة في الوجوب إنما هو صيغة افعل. وكلامنا الآن في لفظ الأمر فهما مسألتان وقد صرح بالفرق بينهما الآمدي وابن الحاجب. فأما ابن الحاجب فإنه صحح في أوائل الكتاب أن المندوب مأمور به ولم يحك الخلاف إلا عن الكرخي والرازي. ثم ذكر بعد ذلك في الأوامر أن الجمهور على أن صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهذا هو عين كلام المصنف، ولا يمكن أن يكون مراد ابن الحاجب بالكلام الأول الاطلاق المجازي فإنه مما لا خلاف فيه كما نقله الآمدي هنا. وأما الآمدي فإنه نقل في أوائل الكتاب عن القاضي أنه مأمور به واقتضى كلامه ترجيحه، ونقل هنا عنه التوقف في صيغة افعل وصححه فدل على المغايرة قطعاً. (قوله: واعتبر المعتزلة) أي شرطوا في حد الأمر العلو دون الاستعلاء، وتابعهم الشيخ أبو اسحق الشيرازي، ونقله القاضي عبدالوهاب في الملخص عن أهل اللغة وجمهور أهل العلم واختاره، والعلو هو أن يكون الطالب أعلى مرتبة. فإن كان مساوياً فهو التماس. فإن كان دونه فهو سؤال. وشرط أبو الحسين الاستعلاء دون العلو. والاستعلاء هو الطلب لا على وجه التذلل بل بغلظة ورفع صوت وقد تقدم إيضاح هذا في تقسيم الألفاظ. وحاصله أن العلو هيئة في المتكلم. والاستعلاء هيئة في الكلام. واشتراط الاستعلاء صححه الآمدي في الأحكام ومنتهى السول ثم ابن الحاجب، وقال في

. . . .

المحصول قبيل المسألة الثالثة أنه الصحيح وصححه أيضاً في المنتخب وجزم به في المعالم . لكنه ذكر في المحصول أيضاً بعد ذلك بأوراق في أوائل المسألة الخامسة ما حاصله أن لا يشترط . واحتج أبو الحسين ومن تبعه بأن المتضرع لا يصدق عليه أنه آمر بخلاف المستعلي . ولهذا يذمونه لكونه يأمر من هو أعلى منه ، ولقائل أن يقول: الذم لمجرد الاستعلاء . ثم إن الاستعلاء غير متحقق في أمر الله تعالى فماذا يقولون فيه . وشرط القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معاً .

والعلم أن أبا الحسين قد نص في المعتمد على أن الشرط هو انتفاء التدلل وهو غير ما في الكتاب (وقوله: ويفسدهما) أي يفسد اشتراط العلو والاستعلاء قوله تعالى: حكاية عن فرعون لقومه ماذا تأمرون . فأطلق الأمر على ما يقولونه عند المشاورة ومن المعلوم انتفاء العلو والاستعلاء . أما العلو فواضح ، وأما الاستعلاء فلوقوعه في حال المشاورة ولاعتقادهم الإلهية في فرعون . ولك أن تقول هذا يدل على أن الأمر في تلك اللغة لا يشترط فيه علو ولا استعلاء . أما في لغة العرب فلا وقد قدم المصنف في تقسيم الألفاظ ما يناقض هذا حيث قال: ومع الاستعلاء أمر فإن التقسيم في الموضعين في مدلولات الألفاظ من جهة اللغة وقد تقدم التنبيه عليه (قوله: فليس حقيقة في غيره) لما ثبت أن لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص ذكر المصنف أنه لا يكون حقيقة في غيره أيضاً ، إذ لو كان لكان مشتركاً ، والأصل عدمه ، وقال بعض الفقهاء: أنه مشترك بين القول المخصوص والفعل ، ونقل الاصفهاني شارح المحصول عن ابن برهان أنه قول كافة العلماء ، ودليل هذا المذهب أنه يطلق عليه كقوله تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة﴾ أي فعلنا لأن الأمر القولي مختلف صيغة ومدلولاً (ولقوله تعالى: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي فعله ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، وجوابه أن المراد بالأمر هنا هو الشأن مجازاً وهو أولى من الاشتراك ، ووجه المجاز أن الشأن أعم من القول والفعل ، فالتعبير عنه بالقول من باب إطلاق اسم الخاص وإرادة العام ، وقال أبو الحسين البصري: إنه مشترك بين خمسة أشياء: أحدها ـ القول المخصوص لما قلناه ، والثاني ـ الشيء

كقولنا تحرك هذا الجسم لأمر أي لشيء، الثالث ـ الصفة وقد أبدله الإمام في بعض المواضع بالعرض ودليله قول الشاعر:

عزمت على إقامة ذي صباح ... لأمر ما يسود من يسود

أي لصفة عظيمة من الصفات ★ الرابع الشأن كقولنا أمر فلان مستقيم أي شأنه. الخامس الفعل وقد تقدم تمثيله. فاذا تجرد عن القرائن كقول القائل أمر فلان أو هذا أمر ترددنا بين هذه الخمسة، والتردد آية الاشتراك أي علامته، وجوابه أنا لا نسلم حصول التردد بل يتبادر القول، وههنا تنبيهان ★ أحدهما ن ما نقله المصنف عن أبي الحسين من كون الأمر موضوعاً للفعل بخصوصه حتى يكون مشتركاً غلط . في المنتخب والتحصيل وبعض كتب القرافي، فقد نص أبو الحسين في المعتمد وشرح العمد على أنه ليس موضوعاً له، وإنما يدخل في الشأن، فقال مجيباً عن احتجاج الخصم ما نصه وجوابنا عن هذا أن اسم الأمر ليس يقع على الفعل من حيث هو فعل لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز، وإنما يقع على جملة الشأن حقيقة، هذا لفظه وممن نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول ووقع في المحصول والحاصل على الصواب فإنهما حذفا القول ★ الثاني أن أبا الحسين في شرح العمد قد

كيف ولا يمكن دعوى تبادر أحد هذه المعاني في مثل الجون مثلا المسألة (الثانية في بيان معنى الطلب وإنما احتاج إليه لأنه أخذه في تعريف مفهوم الأمر، (الطلب بديهي التصور) قيل ان كل أحد يدرك التفرقة بين الأخبار والطلب وطلب الفعل وطلب الترك بديهه، والتفرقة بين الشيئين تقتضى تصورهما فيكون تصور الطلب بديهيا . وهو إما مطلق الطلب فيثبت المدعى . أو الطلب الخاص فكذلك لاشتمال المقيد على المطلق وفيه نظر . لأن التفرقة إنما تقتضي التصور بوجه ما ولا يلزم منه بداهة تصور كنه الحقيقة . (وهو) أي الطلب (غير العبارات المختلفة) إذ هو معنى واحد قائم بالنفس لا يختلف باختلاف الأمم واللغات والصيغ. والعبارات تختلف بحسبها (و) غير (الارادة خلافا للمعتزلة)

جعل الطريق والشأن شيئاً واحداً كما نقله عنه الأصفهاني المذكور فذلك لم يذكره المصنف اكتفاء بدخوله في الشأن، وقد غاير بينهما صاحب التحصيل والقرافي لابهام في كلام الامام قال: ★ الثانية الطلبُ بديهي التصور، وهُو غيرُ العباراتِ المختلفةِ، والإرادة خلافاًللمُعْتَزلة. لنا أنّ الإيمانَ من الكافر مطلوبٌ وليس بمرادٍ لمَا عرفْت، وأنَّ المُمهِّد لعذرِهِ في ضرب عبدهِ يأمُرُه ولا يُريدُ واعترفَ أبو عليّ

فإنهم ذهبوا الى أن الطلب هو إرادة المأمور به (لنا أن الايمان من الكافر مأمور به) اجماعا (وليس بمراد لما عرفت) في مسألة التكليف بالمحال أن الله تعالى أخبر عن عدم إيمان أبي لهب فيكون معلوم اللاوقوع، فيستحيل أن يكون مراداً مع أنه أمره به، فلا يكون الطلب عين الارادة (و) لنا أيضاً (أن الممهد لعذره في ضرب عبده) بانه إنما يضربه لأنه لا يمتثل أمره إذا أراد اظهار عصيان العبد (يأمره) أن يفعل بحضرة من يلومه على ذلك (ولا يريد) منه ذلك لامتناع إرادته ما يستلزم نقض تمهد عبده المراد له، وإلا لزم إرادة نقض ما يريد إبرامه . أقول فيه بحث أما أولا فلان المفهوم من كلامه أن النزاع في الطلب مطلقاً أعم من أن يكون بالنسبة الى الله تعالى أو العبد وهو فاسد . إذا الطلب باقسامه كطلب الفعل والكف والاقبال وغيرها من الكلام النفسي . والمعتزلة انكروا ثبوته لله تعالى لأنهم جعلوه عين الارادة . وان أريد أنهم سموا الارادة طلبا فهو مما لم ينقل عنهم . كيف وعند البصري منهم أن إرادته تعالى العلم بالمصلحة . وعند البخاري انها معنى سلبي وهو أنه ليس بساهٍ ولا مكره، ولا مغلوب فيما فعل . وعند النظام والكعبي أن إرادته فعل نفسه علمه بوقوعه . وإرادته فعل غيره الأمر به . والأمر عندهم الكلام اللفظى ولاخفاء في أنه لا يحسن اطلاق الطلب على شيء من هذه المعاني إلا الأمر اللفظي مجازاً، ويؤيد ذلك ما في شرح المختصر من أن الطلب لما كان نوعا من الكلام النفسي الذى انكروه لم يمكنهم أن يحدوا الأمر به . فتارة حدوه باعتبار اللفظ فقيل هو قول القائل لمن دونه افعل . وتارة باقتران صيغة الارادة فقيل هو صيغة افعل بارادة وجود اللفظ

وابنه بالتغايُر، وشرَطا الإرادةِ في الدلالة ليتميز عَن التَّهديد، قلْنا كونه مجازاً كافٍ) أقول شرع في الفرق بين الطلب الإرادة والصيغة لتعلق الأمر بها، ولأن الطلب مشتبه بالباقيين. وقد وقع في حد الأمر حيث قال: هو القول الطالب

ودلالته على المعني والامتثال . وتارة جعلوه نفس الارادة فقيل الأمر إرادة الفعل وهذا صريح في أنهم لم يجعلوا الارادة طلبا ولا بالعكس . اللهم إلا أن يقال ان بعضهم أثبت له إرادة حادثة لا في محل . فيجوز ان يكونوا سموها طلبا . وأما ثانيا فلأن لهم أن يقولوا لا نسلم أن إيمان الكافر مأمور به إن أردتم الطلب النفسي . وإن أردتم الأمر اللفظي فمسلم، وحينئذ إن أردتم بالارادة في قولكم وليس بمراد العلم بالوقوع ونحوه من المعاني التي ذكرنا فلا يضرنا . لأنا قائلون بمغايرة الارادة لهذه المعاني للأمر اللفظي . وإن أردتم الأمر اللفظي الذى هو طلب مجازاً لا نسلم أنه ليس بمراد . وكونه معلوم اللاوقوع لا ينافي الارادة بهذا المعنى . وبهذا سقط ما في المختصر من أن الأولى في إبطال كون الأمر الارادة . أنه لو كان كذلك لوقعت المأمورات كلها لأن الارادة تخصص الفعل على حدوثه، وهو يستلزم الحدوث لان مراد القائل بكون الارادة بالنسبة الى الله تعالى أنه الكلام اللفظي المخصوص تحقيقا أو تقديرا أو شيء آخر مما يستلزم وجود المأمور به كاستحسانه إياه إذ استقباحه تركه . وأما ثالثاً فلأنه لا نسلم وجود الطلب في صورة الممهد للعذر، وإن وجد الأمر اللفظي، إذ هو غير الطلب النفسي الذي هو عين الارادة في حق العبد، فلا يثبت المطلوب . نعم لو جعل كل من الوجهين دليلا على وجود الأمر بدون الارادة لكان وجيها لأن المشهور أنهم قاطبة قائلون بأن الإرادة لا تنفك عن الأمر . وحينئذ يكون الثاني الزاما على الكل . والأول على النقض . وقد يورد الأخير علينا بأن الأمر عندكم الطلب فيلزم أن يكون طالباً لما يستلزم نقض ما يريد ابرامه وأنه محال . والالزم كونه طالباً لنقض ما يريد ابرامه، أقول هذا إنما يرد على تعريف المدقق لا على المصنف لأنه عنده القول المفهوم منه الطلب، ولا يلزم منه تحقق الطلب وعد هذا في

للفعل، فلذلك ذكر الثلاث . فأما الطلب فإن تصوره بديهي أي لا يحتاج في معرفته إلى تعريف بحد . أو رسم . كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات، فإن من لم يمارس العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم يأمر وينهى ويدرك تفرقة ضرورية بينهما، ولك أن تقول التفرقة البديهية لا تتوقف على العلم البديهي بحقيقة كل واحد منهما، بل على العلم البديهي بهما من وجه، بدليل أنا نفرق بالبديهة بين الإنسان والملائكة، (قوله: وهو) أي الطلب غير العبارات وغير الإرادة . أما مغايرته للعبارات فلأن الطلب معناه واحد لا يختلف باختلاف الأمم، والعبارات مختلفة باختلاف اللغات، وأشار المصنف بقوله: المختلفة إلى هذا وليس لإخراج شيء، ولو قال لاختلافها لكان أصرح، وأما مغايرته للارادة فقد خالف فيه المعتزلة . وقالوا إنه هو و(الحاصل) أن الأمر اللساني دال على الطلب بالاتفاق . لكن الطلب عندنا غير الإرادة وعندهم عينها . أي لا معنى لكونه طالباً إلا كونه مريداً، والتزموا أن الله تعالى

المختصر لازما، وأجاب عنه المحقق بأنا لا نسلم أنه محال إذا علم أن طلبه لا يفضي الى عدم وقوعه . قال الفاضل فإن قيل ويجيء مثله في الإرادة، وحاصله كما أن ارادة الملزم إرادة اللازم كذلك طلبه، وكما أن المطلوب يحتمل عدم الوقوع فكذلك المراد، قلنا له نعم لكن يجوز من العاقل طلب نقض ما يريد ابرامه إذا علم أنه لا يقع، لا يجوز إرادة ذلك أصلا، (واعترف أبو علي) الجبائي (وابنه) أبو هاشم (بالتغاير) بين مفهومي الأمر أو الطلب والارادة (و) لكنهما (شرطا الإرادة في الدلالة) أي دلالة صيغة الأمر على الطلب إذ صيغة الأمر كما يراد بها الطلب، يراد بها التهديد كما يجيء فلا بد من مميز، (ليتميز) الطلب (عن التهديد) في أن الصيغة للأول دون الثاني (قلنا) أن دلالة الألفاظ على معانيها إنما هي بحسب وضع اللفظ لها وحينئذ (كونه) أي الأمر كاضرب مثلا (مجازاً) في التهديد . حقيقة في الطلب (كاف) في التمييز بينهما . بأن يحمل عند الاطلاق على الطلب، وعند القرينة على التهديد، قال الجاربردي في تقرير قولها أن الأمر يدل بصيغ مختلفة على معان مختلفة . فلا بد من مميز يبين إرادة المأمور به، وفي الجواب أنه حقيقة في

يريد الشيء ولا يقع، ويقع وهو لا يريده (قوله لنا) أي الدليل على أن الطلب غير الإرادة من وجهين: . أحدهما: أن الإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا يؤمن كأبي لهب مطلوب بالاتفاق، مع أنه ليس بمراد الله تعالى، لأن الإيمان والحالة هذه ممتنع إذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلا. وإذا كان ممتنعاً فلا تصح إرادته بالاتفاق منا ومنهم كما قال في المحصول. قال ولأن الإرادة صفة من شأنها ترجيح أحد الجائزين على الآخر. وقد أشار المصنف إلى هذا الدليل بقوله: لما عرفت ولم يتقدم له في المنهاج ذكر، وقد قرره كثير من الشراح على غير هذا الوجه، فإنهم استدلوا على عدم إرادته بعدم وقوعه، وهذا مصادرة على المطلوب كما تقدم. الثاني: أن السلطان إذا أنكر على السيد ضرب عبده فاعتذر إليه بأنه يأمره فلا يمتثل، ثم يأمره بين يديه إظهاراً لتمرده فإن هذا الأمر لا إرادة معه، لأن العاقل لا يريد تكذيب نفسه، ولقائل أن يقول العاقل أيضاً لا يطلب تكذيب نفسه، فلو كان هذا الدليل صحيحاً لكان الأمر ينفك عن الطلب، وليس كذلك عند المصنف. فالموجود من السيد إنما هو صيغة الأمر لا حقيقة الأمر واستدل الشيخ أبو اسحاق في شرح اللمع بأن الدّيْنَ الحال مأمور بقضائه ولو حلف ليقضينه غداً إن شاء الله تعالى فإنه لا يحنث، فدل على أن الله تعالى ما شاءه فثبت الأمر بدون المشيئة (قوله: واعترف أبو علي وابنه) أي أبو هاشم بأن الطلب غير الإرادة ولكن شرطا في دلالة الصيغة على الطلب إرادة المأمور به فلا يوجد الأمر الذي هو الطلب إلا ومعه

القول المخصوص، مجاز في البواقي . فيحمل على الأول عند عدم القرينة . أقول هذا مما يشعر بعدم فهمه المراد أصلا إذ لاخفاء في أن ذكر الصيغ المختلفة لا دخل له، وفي فساد جعله إرادة المأمور به مميزا إلا أن يتعسف في تأويلها بإرادة دلالة اللفظ على إرادة تحقق المأمور به، مع أن الحق أن اللفظ إنما يدل على الطلب لا على الإرادة، وفي فساد الجواب أيضاً لأنه زعم أن النزاع في لفظ أمر وأن الاحتياج في تميز القول المخصوص في كونه مدلوله عن غيره . حتى أجاب بأنه حقيقة في القول المخصوص فيحمل عليه . وقد عرفت أن النزاع في مثل افعل

الإرادة، وتابعها أبو الحسين والقاضي عبد الجبار . قال ابن برهان: لنا ثلاث إرادات، إرادة إيجاد الصيغة وهي شرط اتفاقاً، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر شرطها المتكلمون دون الفقهاء، وإرادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه وقد ذكر هذه الثلاث أيضاً الإمام والغزالي وغيرهما، واحتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد كقوله تعالى: ﴿ اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ ﴾ [1] مع أن التهديد ليس فيه طلب فلا بد من مميز بينهما ولا مميز سوى الإرادة، والجواب أن الصيغة لو كانت مشتركة لاحتيج إلى مميز لكنها حقيقة في الوجوب، مجاز في التهديد فإذا أوردت فيجب الحمل على المعنى الحقيقي عند عدم القرينة الصارفة إلى غيره، لأن دلالة الألفاظ على المعاني تابعة الموضع فحيث ثبت الوضع ثبتت الدلالة كسائر الألفاظ، فهذا القدر وهو كونه حقيقة في الإيجاب مجازاً في التهديد كاف في التمييز. قال (الفصل الثاني في صيغته وفيه مسائل ★ الأولى: أنّ صيغة أفعلَ تردّ لستّة عشر

والاحتياج للطلب في تميزه عن غيره كالتهديد . (الفصل الثاني في صيغته) أي في المباحث المتعلقة بالصيغة كافعل مثلا . قال الفنري أى في بيان مدلول الصيغة حقيقة ومجازا أقوال هذا غير سديد لاقتضائه حصر الفصل فيما ذكر وليس كذلك: (وفيه مسائل) المسألة (الأولى أن صيغة افعل ترد لستة عشر معنى) . قال الفنري لإنضمام قرائن تدل عليها أقول هذا يقتضي أن ينصب لكل معنى قرينة حتى الوجوب على ما هو المعتاد من تقابل الجمع بالجمع . وقد صرح هو نفسه بخلافة (الأول) من المعانى (الإيجاب مثل) قوله تعالى (أقيموا الصلاة) فإنه يفيد الوجوب بلا قرينة عندنا لكونه حقيقة فيه كما سيجيء (الثاني الندب) كقوله تعالى ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذى آتاكم﴾ فان كلا من الكتابة وإيتاء المال مندوب لكونه مقتضياً للثواب مع عدم العقاب على الترك ومنه) أي الندب (التأديب) كقوله عليه السلام لابن عباس « كُلْ مِمّا يَليكَ » وإنما فصله

---

(١) (فصلت ٤٠).

معنـــى . الأول الإيجاب مثــل : ﴿أقيمُــوا الصَّلاةَ﴾[1] ★ الثـــاني النَّـــدب ﴿فكـاتبـوهُـم﴾ [2] ومنـه التـأديـب (كُـلْ مِمَّا يَليـكَ) الثـالـث الإرشــاد : ﴿واستشهدوا﴾ [3] ★ الرابع ـ الإباحةُ ﴿كلُوا واشرَبوا﴾[4]★ الخامس ـ التهديد ﴿اعملُوا ما شئتمْ﴾ [5] ومنه الإنذار : ﴿قل تمتَّعوا﴾ [6] ★ السادس ـ الامتنان : ﴿كلُوا مما رزَقكمُ الله﴾ [7] ★ السابع ـ الإكرامُ : ﴿ادخلُوها﴾ [8] ★ الثامن ـ

لأنه من روادفه لأن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الأخلاق واصلاح العادات وذلك ربما يفيد ملكة يصدر عنها الأفعال المستجلبة للثواب . (الثالث الإرشاد) نحو قوله تعالى ﴿واستشهدوا﴾ شهيدين فانه تعالى أرشد العباد عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنيوية فقط إذ لا ينقض الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله . (الرابع الإباحة) كقوله تعالى ﴿كلوا واشربوا﴾ فأن الأكل والشرب مباحان بدليل أن الإذن بهما شرع لنا فلو وجبا لكان مشروعا علنيا فيعود على موضوعه بالنقض (الخامس التهديد) أى التخويف كقوله ﴿اعملوا ما شئتم﴾ لظهور أن ليس المراد الإذن بالعمل بما شاؤوا وبمعونة القرائن على إرادة التخويف (و) يقرب (منه الإنذار) وهو إبلاغ مع تخويف كقوله تعالى ﴿قُلْ تَمتعُوا فَإنَ مصَيرَكُمْ الى النار﴾ فان قوله قل أمر بالإبلاغ (السادس الإمتنان) على العباد كقوله تعالى (كلوا) بقرينة (مما رزقكم الله ـ السابع الإكرام) بالمأمور كقوله تعالى (ادخلوها) أى الجنة بقرينة بسلام آمنين (الثامن

---

(١) الانعام ٧٢ . أيضاً البقرة (١١٠) ..
(٢) النور ٣٣ .
(٣) البقرة ٢٨٢ .
(٤) البقرة ١٨٧ .
(٥) فصلت ٤٠ .
(٦) ابراهيم ٣٠ .
(٧) المائدة ٨٨ .
(٨) ٤٦ الحجر.

التَّسخير: ﴿كُونوا قِرَدةً﴾[1] ★ التاسع ـ التعجيز: ﴿فأتُوا بسورةٍ﴾[2] ★ العاشر ـ الإهانة: ﴿ذُقْ﴾[3] ★ الحادي عشر ـ التَّسويةُ ﴿اصبروا أوْ لا تَصبروا﴾[4] ★ الثاني عشر ـ الدُّعاء: ﴿اللهمَّ اغفِر لي﴾ ★ الثالث عشر ـ التمني

التسخير) كقوله تعالى (كونوا) أى صيروا (قردة خاسئين وقد صاروا كما أراد وهو معنى التسخير . قال الفنري لأنه تعالى إنما خاطبهم بذلك في معرض تذليلهم أقول مجرد هذا لا يفيد كونه للتسخير بل إنما يناسب لمثل قوله تعالى ذق كما سيجيء (التاسع التعجيز) نحو قوله تعالى (فأتوا بسورة) من مثله أى القرآن أعجزهم في طلب المعارضة عن الاتيان بها (العاشر الإهانة) نحو قوله تعالى للجهنمي (ذق) إنك أنت العزيز الكريم فأنه اللاهانة بقرينة المقام، ومن هذا يستفاد أن الوصف بالعزيز الكريم استهزاءً بهم، والأنسب جعله من الإذلال وما للاهانة مثل قوله تعالى ﴿قل كونوا حجارة أو حديداً﴾[5] مما يقصد به قلة المبالاة بهم سواء كانوا أعزاء أو أذلاء، ولا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من التسخير ويقرب من هذا ما سماه احتقاراً كما سيجيء (الحادى عشر التسوية) كقوله تعالى ﴿اصبروا أو لا تصبروا﴾ أى اصبر وعدمه سيان في عدم الجدوى والفرق بينها وبين الإباحة أن المخاطب في الثاني كان يتوهم أن ليس له الإتيان بالفعل فأبيح له، وفي الأول كان يتوهم رجحان أحد الطرفين فدفع ذلك بالتسوية (الثاني عشر الدعاء) كقولك (اللهم اغفر لي) فأنه طلب الغفران تضرعا (الثالث عشر التمنى) كقول امرىء القيس (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى) فأنه اشعار بتمني انجلاء الليل وانكشافه . فان قلت الليل وإن كان طويلا يرجى انجلائه فالأنسب الحمل على الترجي . قلنا المحب المبتلي بلواعج الاشتياق وشدائد الفراق قد يتوهم أن مقاسات الخصوم لا تنقطع . كما مثل . وليل المحب بلا آخر .

---

(١) البقرة ٦٥. (٢) يونس ٣٨.
(٣) الدخان ٤٩. (٤) الطور ١٦.
(٥) الاسراء ٥٠.

★ ألا أيُّها الليلُ الطويلُ ألا انجَلي ★ الرابع عشر ـ الاحتقار: ﴿بَلْ اتُّقُوا﴾ [1] ★ الخامس عشر ـ التكـويـن: ﴿كُـنْ فيكـون﴾ [2] ★ الســادس عشر: الخبر: فاصنع ما شئت، وعكسه: ﴿والوالداتُ يُرْضِعْنَ أوْلادهنَّ﴾ . قال ﷺ : « لا تُنْكِحُ المرأةُ المرأةَ » أقول لما تقدم أن الأمر هو القول الطالب للفعل . شرع في ذكر صيغته وهي افعل . ويقوم مقامها اسم الفعل . والمضارع المقرون باللام . والضمير في صيغته إما عائد إلى الأمْر أو إلى القول الطالب وهو الأقرب . وهذه الصيغة ترد لستة عشر معنى يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن . وقال في المحصول لخمسة عشر . وجعل السادس عشر مسألة مستقلة . وسيأتي أن اطلاقها

فكأنه لا يرقب انجلائه وليس له طماعية وتوقع فيه . فلذا يحمل على التمني (الرابع عشر الاحتقار) كقوله تعالى حكاية عما قال موسى للسحرة (بَلْ ألقُوا مَا أنْتُمْ مُلْقُون) فله احتقار لسحرهم في مقابلة المعجزة . (الخامس عشر التكوين كقوله تعالى (كُنْ فيكون) إذ ليس المراد حقيقة الخطاب والإيجاد . والإلزام تحصيل الحاصل ولتكليف بما ليس في الوسع إن كان للموجود . وتكليف المعدوم بأن يصير موجوداً . إن كان للمعدوم فهو مجاز عن سرعة تكوينه تعالى أو نفس التكوين . والفرق بين ما للتكوين وما للتسخير أن في الأول يقصد تكون الشيء المعدوم . وفي الثاني صيرورته منتقلا من صورة أو صفة الى أخرى ففيه زيادة اعتبار . (الســادس عشر الخبر) أى ورود الصيغـة بمعنـاه كقـولـه عليه السلام (إذا لم تسنح (فاصْنَعْ مَاشِئتَ) أي صنعت (وعكسه) أي ورود الخبر بمعنى الطلب سواء كان أمرا كقوله تعالى ﴿والوالدات يرضعن أَوْلاَدَهُن﴾ أي أرضعن والعلاقـة اشتراكهما في الدلالـة على وجـود الفعـل غير أنـه فـرع للطلب . والخبر فرع له . أو نهي نحو قوله عليه السلام (لاتنْكحُ المرأةُ المرأةَ) بلفظ الإخبار بمعنى النهي عن إنكاحها إياها والعلاقة اشتراكهما في

---

(١) الشعراء ٤٣.

(٢) ياسين ٨٢.

على ما عدا الايجاب من هذه المعاني مجاز. والمجاز لا بد فيه من علاقة وسنذكر ذلك محرراً في موضعه فاعتمده فإن بعض شراح المحصول قد تعرض لذلك فغلط في كثير منه غلطاً يظهر بالتأمل. الأول الايجاب كقوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ ★ الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم، (ومنه) أي ومن الندب (التأديب) (كقوله عليه الصلاة والسلام: «كُلْ مِمَّا يَلِيكَ» فإن الأدب مندوب إليه وعبارة المحصول يقرب منه. وإنما نص على أنه منه لأن الإمام قد نقل عن بعضهم أنه جعله قسماً آخر. والفرق بينهما هو الفرق ما بين العام والخاص. لأن الأدب متعلق بمحاسن الأخلاق. والمندوب أعم. وقد نص الشافعي رضي الله عنه على أن الأكل مما لا يليه حرام. ذكر ذلك في الربع الأخير من كتاب الأم في باب صفة نهي النبي ﷺ. وهو بعد باب من أبواب الصوم. وقبل باب من أبواب إبطال الاستحسان. فقال ما نصه فإن أكل مما لا يليه. ومن رأس الطعام. أو عرس على قارعة الطريق. أي برك ليلا أثم بالفعل الذي فعله إذا كان عالماً بما نهى النبي ﷺ. وهذا لفظ الشافعي بحروفه ومن الأم نقلته. ونص في البويطي في الباب المذكور على نحوه أيضاً. وكذلك في الرسالة قبيل باب أصل العلم ★ الثالث الارشاد كقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين﴾ وقوله تعالى: ﴿فاكتبوه﴾ والفرق بين الندب والإرشاد على ما قاله في المحصول تبعاً للمستصفى أن المندوب مطلوب لثواب الآخرة. والإرشاد لمنافع الدنيا إذ ليس في الاشهاد على البيع ولا في تركه ثواب. والعلاقة التي بين الواجب وبين المندوب والارشاد هي المشابهة المعنوية لاشتراكها في الطلب ★ الرابع الاباحة كقوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ هكذا قرره وفيه نظر، فإن الأكل والشرب واجبان لاحياء النفس. والصواب حمل كلام المصنف على إرادة

الدلالة على عدم الفعل. ومجيء الخبر بمعنى الأمر والنهي مما لا دخل له. في بيان مدلولات لكنه ذكره لانجرار الكلام إليه ★ وصيغة النهي تجيء

قوله تعالى: ﴿كُلُوا من الطّيباتِ﴾ ثم أنه يجب أن تكون الإباحة معلومة من غير الأمر حتى تكون قرينة لحمله على الإباحة كما وقع العلم به هنا/ والعلاقة هي الأذن. وهي مشابهة معنوية أيضاً ★ الخامس التهديد كقوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ ﴿واسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ﴾ [1] (ومنه) أي ومن التهديد (الانذار) كقوله تعالى: ﴿قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار﴾ (١) وعبارة المحصول. ويقرب منه. وإنما نص عليه لأن جماعة جعلوه قسماً آخر. والفرق بينهما ما قاله الجوهري في الصحاح فإنه ذكر في باب الدال أن التهديد هو التخويف. ثم ذكر في باب الراء أن الانذار هو الإبلاغ ولا يكون إلا في التخويف هذا كلامه. فقوله تعالى: ﴿قل تمتعوا﴾ أمر بابلاغ هذا الكلام المخوف الذي عبر عنه بالأمر وهو تمتعوا فيكون أمراً بالانذار. وقد فرق الشارحون بفروق أخرى لا أصل لها فاجتنبها. والعلاقة التي بينه وبين الايجاب هي المضادة لأن المهدد عليه إما حرام أو مكروه ★ السادس الامتنان كقوله تعالى: ﴿فكلوا مما رزقكم الله﴾ والفرق بينه وبين الإباحة أن الإباحة هي الإذن المجرد والامتنان أن يقترن به ذكر احتياجنا إليه. أو عدم قدرتنا عليه ونحوه. كالتعرض في هذه الآية إلى أن الله تعالى هو الذي رزقه، وفرق بعضهم بأن الإباحة تكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف الامتنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب في الاذن. لأن الامتنان إنما يكون في مأذون فيه ★ السابع الاكرام كقوله تعالى: ﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾ فإن قرينة قوله بسلام آمنين يدل عليه والعلاقة هي المشابهة في الاذن أيضاً ★ الثامن التسخير كقوله تعالى: ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ والفرق بينه وبين التكوين الآتي. أن التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة

لمعان: للتحريم كقوله تعالى ﴿لا تأكلوا الربا﴾ [٢] والكراهة كالنهى عن الصلاة في الأرض المغصوبة. والتحقير كقوله تعالى: ﴿لا تَمدن عيْنَيك الى مَا

---

(١) الاسراء ٦٤..

(٢) آل عمران ١٣٠.

إلى حالة، والتسخير هو الانتقال إلى حالة ممتهنة إذ التسخير لغة هو الذلة والامتهان في العمل ومنه قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الذي سَخَّرَ لَنَا هذا﴾ [1] أي ذلله لنا لنركبه وقولهم فلان سخره السلطان. والباريء تعالى خاطبهم بذلك في معرض التذليل. والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة المعنوية. وهي التحتم في وقوع هذين. وفي فعل الواجب. وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب والتعبير بالتسخير صرح به القفال في كتاب الاشارة ثم الغزالي في المستصفى ثم الإمام وأتباعه. وادعى بعض الشارحين أن الصواب السخرية وهو الاستهزاء ومنه قوله تعالى: ﴿لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْم﴾ [2] هذا عجيب فإن فيه ذهولا عن المدلول السابق الذي ذكرته، وتغليطاً لهؤلاء الأئمة. وتكراراً لما يأتي. فإن الاستهزاء لا يخرج عن الإهانة أو الاحتقار وكلاهما سيأتي ★ التاسع التعجيز كقوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة﴾ والعلاقة بينه وبين الإيجاب هي المضادة. لأن التعجيز إنما هي في الممتنعات، والإيجاب في الممكنات، ★ والعاشر الإهانة كقوله تعالى: ﴿ذق انك أنت العزيز الكريم﴾ والعلاقة فيه وفي الاحتقار هو المضادة. لأن الإيجاب على العباد تشريف لهم لما فيه من تأهيلهم لخدمته إذ كل أحد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم. قال ﷺ: «وَمَا تَقَرَّبَ إلَيَّ المُتَقَرِّبُونَ بِمِثْلِ أداء ما افْتَرَضْتُه» ★ الحادي عشر التسوية بين الشيئين كقوله تعالى: ﴿اصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم﴾، وعلاقته هي المضادة أيضاً لأن التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل، ★ الثاني عشر الدعاء كقول القائل اللهم اغفر لي والعلاقة فيه وفيما بعده ما عدا الأخير هو الطلب. وقد تقدم لبعضها علاقة

مَتَّعْنَا به أزواجا﴾ [3] وبيان الغلبة كقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون﴾ [4]. والدعاء نحو ﴿لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين﴾. واليأس

---

(١) الزخرف ١٣..
(٢) الحجرات ١١.
(٣) طه ١٣١
(٤) ابراهيم ٤٢.

أخرى، ★ الثالث عشر التمني كقول امرىء القيس: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي . بصبح وما الإصباح منك بأمثل . وإنما جعل المصنف هذا الشاعر متمنياً ولم يجعله مترجياً لأن الترجي يكون في الممكنات. والتمني في المستحيلات. وليل المحب لطوله كأنه مستحيل الإنجلاء. ولهذا قال الشاعر وليل المحب بلا آخر. فلذلك جعله متمنياً. ★ الرابع عشر الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى يخاطب السحرة: ﴿بل أَلْقُوا ما أَنْتُمْ مُلْقُون﴾ يعني أن السحر في مقابلة المعجزة حقير. والفرق بينه وبين الإهانة. أن الإهانة إنما تكون بقول أو فعل. أو ترك قول أو ترك فعل. كترك إجابته. والقيام له عند سبق عادته. ولا يكون بمجرد الاعتقاد. فإن من اعتقد في شيء أنه لا يعبأ به ولا يلتفت إليه لا يقال إنه احتقره ولا يقال إنه اهانة. والحاصل أن الإهانة هي الإنكار كقوله تعالى: ﴿ذق﴾ والاحتقار عدم المبالاة كقوله: بل ألقوا. ★ الخامس عشر التكوين كقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُون﴾ ★ السادس عشر الخبر كقوله ﷺ: ﴿إذا لم تَسْتَحِ فَاصْنَعْ مَا شِئْتَ﴾ . أي صنعت ما شئت. وقيل المعنى إذا لم تستح من شيء لكونه جائزاً فاصنعه. إذ الحرام يستحيا منه بخلاف الجائز (قوله وعكسه) أي أن الخبر قد يستعمل لإرادة الأمر كقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ أي ليرضعن قال في المحصول، والسبب في جواز هذا المجاز أن الأمر والخبر يدلان على وجود الفعل، وأراد أن بين المعنيين مشابهة في المعنى وهي المدلولية فلهذا يجوز

نحو ﴿لا تعتذروا اليوم﴾ [1] والإرشاد نحو ﴿ لا تَسْأَلوا عن أشْيَاءَ﴾ [2] والتسلية نحو قوله: ﴿ولا تحزن عليهم﴾ [3] والشفقة نحو لا تتخذوا الدواب كداسي [4]

---

(١) التحريم (٧)..

(٢) المائدة (١٠١).

(٣) النمل ٧٠.

(٤) في القاموس الكدس كالضرب اسراع المثقل في السير وقد كدس يكدس وكداسا وبه صرعه والكداسة ما يكدس بعضه فوق بعض.

إطلاق اسم أحدها على الآخر، قوله ﷺ: «ولا تُنْكِحُ المرأةُ المرْأةَ» يعني أن الخبر قد يقع موقع النهي أيضاً كما يقع موقع الأمر كقوله ﷺ: «لا تنكحُ المرأة المرأة ولا المرأةُ نَفْسَها» فإن المراد منه النهي وصيغته صيغة الخبر لوروده مضموم الحاء إذ لو كان نهياً لكان مجزوماً مكسوراً على أصل التقاء الساكنين. وأهمل المصنف عكس هذا القسم تبعاً لصاحب الحاصل وقد ذكره الإمام ومثل له لكن بمثال فيه نظر. قال ووجه المجاز أن النهي وهذا الخبر النافي يدلان على عدم الفعل قال: (الثانية إنّه حقيقة في الوجوبِ مَجازٌ في الباقي. وقالَ أبو هاشم إنّه للندب وقيل للإباحةِ وقيل مشتركٌ بين الوُجوب والنَّدبِ وقيل للقَدْر المشتركِ بيْنهُما وقيل لأحدهما (ولا نعْرِفُه وهو قول الحجّة. وقيلَ مُشتَرْكٌ بيْن

(الثانية) اتفقوا على أن الصيغة ليست حقيقة في جميع هذه المعاني إذ خصوصية التسخير والتعجيز ونحوها لم تستفد من مجرد الصيغة بل لانضمام القرائن. والمختلف فيه خمسة، الوجوب والندب. والإباحة. والكراهة، والتحريم، والمختار (إنه) أي صيغة الأمر (حقيقة في الوجوب مجاز في الباقي) وعبارة الإمام في المحصول أنها حقيقة في الترجيح المانع من النقيض، قال الفنري هذا المعنى يشترك بين الوجوب والتحريم، أقول أراد ترجيح الفعل اعتمادا على كونها حقيقة للكف وهو مستبعد. (وقال أبو هاشم إنه أي الأمر يعني صيغة (للندب) وفي البواقي مجاز (وقبل للإباحة) فقط وهو قول بعض المالكية (وقيل مشترك بين الوجوب والندب) لفظا على ما نقل عن الشافعي رحمه الله (وقيل) هو (للقدر المشترك بينهما) وهو ترجيح الفعل على الترك / (وقيل لأحدهما) أى الوجوب أو الندب حقيقة (ولا نعرفه) أى ذلك الواحد (وهو قول الحجة) الغزالي رحمه الله وجماعة من المحققين والمفهوم من هذا ظاهرا أنهم نفوا اشتراكه لفظا بينهما. لكن عبارة الإمام في المحصول قالوا إنها حقيقة. أما في الوجوب فقط أو في الندب فقط. أو فيهما بالاشتراك. لكنا لا ندري فنتوقف أي في تعين الموضوع له، وهذا

الثّلاثةِ . وقيلَ بيْن الخمسةِ) أقول اتفقوا على أن صيغة أفعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لأن التسوية مثلا ونحوها إنما استفدناها من القرائن لا من الصيغة . قال في المحصول وإنما وقع الخلاف في الأحكام الخمسة التي هي الإيجاب والندب والإباحة والكراهة والتحريم . ووجه دلالة أفعل على الكراهة والتحريم أنها تستعمل في التهديد كما تقدم، والتهديد يستدعي ترك الفعل فيكون إما حراماً أو مكروهاً لكن دعوى الإمام حصر الاختلاف في الخمسة ممنوع لما سيأتي في آخر المسألة ، والخلاف الناشيء من هذه الخمسة كبير . وحكى المصنف منه ثمانية مذاهب تبعاً للإمام، الأول أنه حقيقة في الوجوب فقط . وصححه المصنف وابن الحاجب ونقله في المحصول عن أكثر الفقهاء والمتكلمين . وفي شرح اللمع للشيخ أبي إسحق الشيرازي أنه الذي أملاه الأشعري على أصحاب أبي إسحق الأسفراييني ببغداد. ولكن هل يدل على الوجوب بوضع اللغة أم بالشرع . فيه مذهبان محكيان في شرح اللمع المذكور والأول هو كونه بالوضع نقله في البرهان عن الشافعي . ثم اختار هو أنه بالشرع، وفي المستوعب قول ثالث أنه بالعقل ، ولقائل أن يقول قد جزم الإمام في المحصول والمنتخب في أثناء الاشتراك بأن الماضي مشترك بين الخبر والدعاء نحو غفر الله لزيد، فلم يجعل الماضي حقيقة في الدعاء ولم يجعل الأمر حقيقة، الثاني أنه حقيقة في الندب ونقله الغزالي في المستصفى والآمدي في كتابيه قولا للشافعي . ونقله المصنف

يوافق عبارة المستقضي وابن شريح من أصحاب الشافعي . وان كان من الواقفية إلا أن توقفه في تعيين المراد لا في الموضوع له، لكن مذهبه كمذهب الشيعة وسيجيء . (وقيل) هو (مشترك بين الثلاثة) أى الوجوب والندب والإباحة لفظا وقيل للقدر المشترك بينها وهو الإذن (وقيل مشترك بين الثلاثة) والتهديد لفظا وهو قول الشيعة . (وقيل) مشترك (بين الخمسة) وفسرها صاحب التحصيل بالوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم قال الفنري ان هذا المذهب ليس من المعاني الستة عشر لأنه لم يذكر فيها الأخيران . إلا أن

عن أبي هاشم وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه، الثالث أنه حقيقة في الإباحة لأن الجواز محقق والاصل عدم الطلب
★ الرابع أنه مشترك بين الوجوب والندب وجزم به الإمام في المنتخب، وكذلك صاحب التحصيل كلاهما في أثناء الاشتراك. وهذا المذهب نقله الآمدي في منتهى السول عن الشيعة. ونقل في الأحكام عنهم أنه مشترك بينهما وبين الارشاد، الخامس أنه حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب، وفي المستوعب للقيراوني والمستصفى للغزالي أن الشافعي نص على أن الأمر متردد بين الوجوب والندب وهذا محتمل لهذا المذهب ولما قبله، السادس أنه حقيقة في أحدهما أي الوجوب. أو الندب. ولكن لا يعرف هل هو حقيقة في الوجوب مجاز في الندب أو بالعكس. ونقله المصنف عن حجة الإسلام الغزالي تبعاً لصاحب الحاصل. وليس كذلك. فإن الغزالي نقل في المستصفى عن قوم أنه حقيقة في الوجوب فقط. وعن قوم أنه حقيقة في الندب فقط. وعن قوم أنه مشترك بينهما. قال كلفظ العين. ثم نقل عن قوم التوقف بين هذه المذاهب الثلاثة. قال وهو المختار. ونقله في المحصول عنه على الصواب. وقال في المنخول وظاهر الأمر الوجوب. وما عداه فالصيغة مستعارة فيه. هذا لفظه وهو مخالف لكلامه في المستصفى، السابع أنه مشترك بين الثلاثة وهي الوجوب والندب والاباحة. وقيل أنه مشترك بينها ولكن بالاشتراك المعنوي. وهو الإذن. حكاه ابن الحاجب. الثامن أنه مشترك بين الخمسة. وهذا محتمل لأمرين أحدهما أن يكون مراده الخمسة المذكورة في كلامه أولا للقرينة إرادته في المذهب الذي قبله وهو الإشتراك بين الثلاثة. لأنه صرح به في بعض النسخ فقال بين الخمسة الأول. فان أراده فهو صحيح صرح به المعالمي والغزالي في المستصفى. قال ما نصه فالوجوب والندب والإرشاد والإباحة والتهديد خمسة وجوه محصلة. ثم قال. فقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة كلفظ العين والقرء. هذا لفظه وترتيبه وهو ترتيب المصنف بعينه. والثاني أن يكون

. . . .

مراده الأحكام الخمسة وهي عبارة الحاصل يعني الخمسة المعهودة وهي الوجوب والندب والإباحة والكراهة والتحريم. وقد تقدم أن دلالتها على الكراهة والتحريم لكونها تستعمل في التهديد. والتهديد يستدعي ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه. فان أراد هذه الخمسة فهو صحيح أيضاً صرح به الإمام في المحصول وذكره الآمدي في الأحكام بالمعنى ونقله إمام الحرمين في البرهان عن الشيخ أبي الحسن الأشعري فقال. ذهب الشيخ إلى التردد بين هذه الأمور. فقال قائلون لكونه مشتركاً، وقائلون لكونه موضوعاً لواحد منها ولا ندريه، هذا معنى كلامه ونقل ابن برهان في الوجيز عن الأشعري أنه مشترك بين الطلب والتهديد والتعجيز والإباحة والتكوين. وقد استفدنا من كلام المعالمي والغزالي أنه حقيقة في الإرشاد، وحكاه في الأحكام أيضاً، واستفدنا من كلام ابن برهان أنه حقيقة في التعجيز والتكوين أيضاً. والإمام نفى الخلاف عن ذلك كله كما تقدم. وذهب الأبهري في أحد أقواله على ما حكاه في المستوعب إلى أن أمر الله تعالى للوجوب. وأمر رسوله ﷺ للندب. وصحح الآمدي التوقف لكن بين الوجوب والندب والإرشاد كما صرح به في الأحكام لاشتمال الثلاث على طلب الفعل ونفي ما عداها. وقد نقلت عن الشيعة مذاهب أخرى غير ما تقدم وكذلك عن الأشعري. لكن اتفق جمهورهم على أن مذهبه التوقف بين أمور. ويعبر عنه أيضاً بأن الأمر ليست له صيغة تخصه. قال في البرهان. والمتكلمون من أصحابنا مجمعون على اتباعه في الوقت ولم يساعد الشافعي على الوجوب إلى الإسناد. قال: (لنَا وجوهٌ الأوّل قوله تعالى: ﴿ما مَنَعَكَ ألاّ تَسْجُدَ إذ أمَرْتُكَ﴾ [1] ذَمّ على تركِ المأمورِ فيكونُ واجباً. الثاني قوله تعالى:

يقال الأمر الوارد في التهديد أو الإنذار فيه إشعار بالتحريم أو الكراهة. (لنا) على أن الصيغة حقيقة في الوجوب فقط. (وجوه) من الأدلة (الأول قوله تعالى ما منعك أن لا تسجد) أي عن السجود ولا زائدة او

---

(١) الاعراف ١٢..

﴿وإذا قيلَ لهمُ اركَعوا : لا يركعون﴾ [١] . قيل ذمٌّ على التّكذيب قلْنا الظّاهر أنه للتّركِ والوْيل للتّكذيب قيلَ لعلّ هناك قرينةٌ أوجبتْ قلْنا رتّب الذمَّ على ترك مجرَّدْ أفْعَل الثالث أنْ تاركَ الأمر مُخالفٌ له كما أنّ الآتي به موافقٌ والمخالف على صدَد العْذابِ لقوله تعالى: ﴿فلْيحذْرِ الذّينَ يُخَالِفُونَ عن

ما دعاك الى عدم السجود (إذ أمرتك) والمراد اسجدوا في قوله ﴿وإذْ قُلْنا لِلمَلائِكَةِ اسْجُدوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاّ إبْلِيسَ﴾ [٢] إذ المانع عن الشيء داع الى نقيضه . فهو تعالى (ذم) إبليس (على ترك المأمور) به لأن قوله ما منعك إما لحقيقة الاستفهام . أو الذم والتوبيخ . والأول عليه تعالى محال . فتعين الثاني (فيكون المأمور به (واجباً) إذ لا يعني به سوى أن تركه يستحق الذم فيكون الأمر للوجوب . (الثانى قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون (ويْلٌ يَوْمئذ للْمُكَذِّبين) ذمهم على ترك الركوع أي الصلاة المشتملة عليه إذ المراد بلا يركعون ليس مجرد الإخبار إذ هو معلوم . بل الذم على الترك فيكون للوجوب . فإن (قيل ذم) أي جاز بأن يكون الذم (على التكذيب) وهو عدم اعتقاد حقيقة الأمر لا للترك . لأن ترتيب العذاب على التكذيب دون الترك حيث لم يقل ويل للتاركين للركوع . (قلنا الظاهر) أي ظاهر الآية (أنه) أى الذم (للترك) أى لترك المأمور به لترتيب لا يركعون الدال على الذم على قوله اركعوا (و) أن (الويل للتكذيب) قال الجاربردي فحينئذ إن كان المكذبون التاركين فهم يستحقون الويل بالتكذيب والعقاب بترك المأمور إذ هم مكلفون بالفروع وإن كانوا غيرهم . فلا بعد في استحقاق قوم الويل على التكذيب . وقوم العقاب على الترك . أقول المكذبون هم التاركون البتة ، وإن صلوا لعدم العبرة بها ، اللهم إلا أن يريد بغير

---

(١) المرسلات٤٨ .

(٢) البقرة ٢٤

أمرِهِ أنْ تُصيبهُم فتنةٌ أوْ يُصيبهمْ عذابٌ أليمٌ﴾[1] قبل الموافقة اعتقادُ حقيقة الأمر . فالمخالفَةُ اعتِقادُ فسادِه . قلنا ذلكَ لدليل الأمرِ لا له . قيلَ الفاعلُ ضميرُ

التاركين . غير التاركين الغير المكذبين مع أنه تعسف . وأيضاً الكلام في الذم وهو أقام العقاب مقامه ، وأيضاً الويل العقاب فلا يحسن التقسيم . وأيضاً لا حاجة الى هذا الترديد إذ الذوق شاهد بأن الموصوفين بالترك والتكذيب هنا قوم واحد . فإن (قيل) الأمر قد يرد للوجوب عند القرينة عندنا و(لعل هناك قرينة أوجبت) أي أفادت كون الأمر للوجوب فلذا ذموا على الترك لا لأن مجرد الأمر للوجوب . والنزاع فيه (قلنا رتب الذم على ترك) موجب (مجرد) صيغة (افعل) وهو الامتثال الواجب بمجرد صيغة اركعوا فدل على أن منشأ الذم هذا القدر . لا ترك الامتثال الواجب بالصيغة والقرينة . (الثالث أن تارك الأمر مخالف له) أي للأمر (كما أن الآتي به موافق) يعني أن الموافقة بالإتيان بالمأمور به فكذا المخالفة بتركه (والمخالف على صدد العذاب لقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الذِّينَ يُخَالِفُونَ عن أمره أن تصيبهم فتنه أو يصيبهم عذاب أليم﴾ فالله تعالى أمر المخالف بالحذر عن العذاب . وذا إنما يحصل بعد قيام المقتضى للعذاب وليس إلا المخالفة . فالمخالف لأمر الله ورسوله على صدد العذاب فتارك المأمور به بصدد العذاب . وهذا معنى أن الأمر للوجوب فإن (قيل) لا نسلم أن التارك مخالف له . كما أن الآتي به موافق بل ممنوع . إذ لا نسلم ان موافقة الأمر هى الاتيان بالمأمور به بل (الموافقة اعتقاد حقية الأمر) بأن يصدق ويعترف بكونه حقاً واجب القبول موجباً للامتثال . (فالمخالفة) حينئذ (اعتقاد فساده) بأن ينكر كونه واجب القبول موجباً للامتثال . لا ترك المأمور به فلا يلزم ما ذكرتم . (قلنا) المراد بموافقة الأمر . أما ما ذكرنا . أو ذكرتم . لعدم الثالث والثاني باطل إذ (ذلك) أى اعتقاد حقية الأمر موافقته (لدليل الأمر لا له) أي للأمر فإن موافقة الشيء ما يقرر مقتضاه . فإذا

---

(١) النور ٦٣ .

والذينَ مفْعولُ . قلْنا الإضمارُ خلافُ الأصل . ومَع هذا فلا بُد له من مرجع قيل الذين يَتسلون قلنا همُ المخالفُون فكيْف يُؤمرونَ بالحذَرِ عنْ أنْفسهم؟ وإنْ سُلِّم فيَضيع. قوله تعالى: ﴿أنْ تُصيبهمْ فتنةٌ﴾ قيل فلْيحذر لا يُوجب. قلنا

اقتضى الدليل حقية الأمر فاعتقاد ذلك تقرير للمقتضي، وحينئذ يتعين النسق الأول . ولأن الظاهر من الموافقة والمخالفة المعتاد الى الفهم منهما ما ذكرنا . فلا يصرف عنه إلا لدليل إليه أشار المحقق فإن (قيل) سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن المخالف على صدد العذاب لجواز أن يكون المراد بالآية الأمر بالحذر عن مخالفة الأمر، لا أمر مخالف الأمر بالحذر عن العذاب . إذ (الفاعل) أي فاعل فليحذر (ضمير) هو (والذين) يخالفون (مفعول) لا فاعل (قلنا الاضمار) أي إضمار الفاعل مع وجود ما يصلح للفاعلية (خلاف الأصل ومع هذا) أي الإضمار لا يصح الكلام أيضاً . إذ الضمير عائد الى شيء (فلا بد له من مرجع) ولم يتقدم ما يصلح لذلك . فإن (قيل) المرجع ما تقدم وهو قوله ﴿الذين يتسللون﴾[1] منكم . لو إذا . أي لائذين، ويجوز أن يكون مصدر لاوذ بمعنى تستر بغيره، والتسلل والانسلال الخروج، وقد كان المنافقون يثقل عليهم المقام في المسجد وسماع الخطبة فيلوذون بمن كان يستأذن للخروج فإن أذن خرجوا معه بغير إذن . فنزلت الآية (قلنا هم) أي المتسللون هم (المخالفون) فلو صح ذلك لكانوا مأمورين بالحذر (فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم وإن سلم) فحينئذ يصير المعنى فليحذر المتسللون غير المخالفين عن أمره (فيضيع) حينئذ (قوله تعالى أن تصيبهم فتنة) لأن الحذر ليس مما له مفعولان على أن الواجب حينئذ فليحذروا لكن المرجع جمعاً . أقول في قوله وإن سلم ألخ نظر لجواز أن يكون أن تصيبهم بدل اشتمال عن المخالفين أى فليحذروا أن تصيبهم فتنة . وقال الخنجي يجوز أن يكون مفعولا له . وأجاب الفنري بأن المفعول له علة الفعل . والإصابة

---

(١) النور ٦٣.

يُحسن وهُو دليلُ مقامِ المُقتضى، قيل عنْ أمرِهِ لا يعم. قلنا عامٌّ لجوازِ

ليست بعلة للحذر[1] لامتنـاع اجتماعها ووجـوب اجتماع الفعـل مـع علتـه، ولا ليخالفون لأنهم ما خالفوا للإصابة، أقول العلة هنا بمعنى الداعي . ولاخفاء في أن إصابة الفتنة سبب داع الى الحذر . ولا نسلم وجوب اجتماعه مع الفعل مطلقاً، اللهم إلا أن يقال يجب الإجتماع هنا لوجوب المقارنة في محذوف اللام على ما عرف . وحينئذ يمنع استحالة الاجتماع لجواز أن يجتمع الحذر عن المخالفين من حيث أنهم مخالفون مع إصابتهم الفتنة بمعنى استحقاقهم إصابة الفتنة . وهذا على تقدير تغاير الفاعل والمفعول ظاهر، وأما على تقدير الاتحاد فبناء على أن المعنى الحذر عن المخالفة وجواز كون المراد بالإصابة خوفها ولجواز كون المعنى لئلا تصيبهم كما في قوله تعالى: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾ . والحذر مع عدم الاصابة يجتمعان على أن نحو قولك زرتك أن تكرمني أو أن تحسن إليَّ أو انك تحسن الى مستثنى من قاعدة محذوف اللام على ما صرح به النحاة . وبهذا اندفع ما قال الجاربردي أن محذوف اللام يجب كونه فعلا لفاعل الفعل المعلل . والاصابة ليست بفعل لمن يحذر . فإن (قيل) سلمنا أن المخالفين مأمورون بالحذر لكن لا نسلم أنه يجب عليهم ذلك . وقوله (فليحذر لا يوجب) أي لا نسلم أنه للوجوب لأنه عين النزاع، وحينئذ لا يلزم قيام المقتضى للإصابة، (قلنا) لا ندعي وجوب الحذر لكن ندعي أنه (يحسن) أي استفادة حسنه منه من الأمر . (وهو دليل قيام المقتضى) للحذر وهو ما يقتضي وقوع ما يحذر منه . لأن الحذر عن الشيء بدون ما يقتضيه غير حسن، وبيان ذلك أن الأمر لا أقل من أن يدل على الجواز . وجواز الحذر عن الشيء مشروط بوجود ما يقتضي وقوعه وإلا لكان حذراً عما لم يوجد هو ولا ما يقتضيه وهو سفه فلا يرد الأمر به . كذا ذكر الفنري ، ثم قال وفيه نظر لأنْ جواز الحذر عن شيء مشروط بجواز وجود

(١) فيكون المعين فليحذر الحاذرون عن المخالفين لاستحقاق المخالفين إصابة العذاب . .

. . . .

ما يقتضي وقوعه لا بوجوده . سلمناه لكن يجوز كون الأمر للكراهة أو الحرمة بالقول باشتراكه بين الخمسة فلا يحسن الحذر . أقول الحذر عما لم يعلم . أو لم يظن . تحققه ولا تحقق ما يفضي الى وقوعه في الجملة سفه فهو غير جائز بمعنى أنه مخالف للحكمة ولهذا يلام من حذر عن سقوط الجدار المحكم الغير المائل ولا يراد بالجواز مجرد الإمكان حتى يكفي في جواز الحذر عن الشيء جواز ما يقتضي وقوعه والقول بأن الأمر للكراهة أو الحرمة مستبعد جداً فلم يعتد به على أن إشعار الآية بوجوب الحذر غير خاف بقرينة ورودها في معرض الوعيد بتوقيع إصابة العذاب والنزاع في كونه بمجرده للوجوب فيحسن بل يجب حينئذ الحذر عن العقاب فان قلت ما يقتضي توقيع العذاب الوعيد فيكفي في الحذر قيامه فلا يلزم إلا كون المخالف بصدد العقاب لورود الوعيد ولا يلزم ذلك من حيث هو مخالف وهو المفيد قلنا الوعيد إنما هو المخالفة فالمقتضى توقعه المخالفة وقد يقال في أن المخالف بصدد العذاب أنه أمر بالحذر فيكون حسناً وإنما يكون كذلك أن لو اقتضى شيء الحذر وهو هنا توقع العذاب فيكون المخالف بصدده وخلاصة الكلام أن يقال ان إسناد حكم الحذر عن العذاب الى المخالف يقتضي أن يكون حذره عنه من حيث المخالفة وذا إنما يكون إذا كان للمخالفة افضاء الى العذاب كما في قوله فليحذر الشاتم للأمير أن يضربه ويقرب من ذلك ما قيل من أن المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الأمر وإلحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الأمر حراماً وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد كذا ذكر الفاضل وهو استدلال مستقل حسن فان (قيل) سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم أن كل أمر للوجوب وهو لازم المدعى أي كونه حقيقة فيه كيف وقوله (عن أمره) لفظ مفرد (لا يعم) فلا يلزم إلا كون بعض أفراد الأمر للوجوب (قلنا) هو (عام لجواز الاستثناء) منه إذ يصح أن يقال فليحذر عن مخالفة أمره إلا الأمر الفلاني وهو آية العموم ولأن المصدر المضاف عند عدم العهد عام وقد يعترض على هذا الدليل ونحوه بأن الكلام في

صيغة الأمر وما ذكره من ترتيب الوعيد والتهديد على مخالفة الأمر إنما يدل على أن لفظ الأمر حقيقة فيما يفيد الوجوب خاصة ولم يجب الفاضل عنه وكأنه لازم عنده أقول الوعيد على مخالفة ما صدق عليه لفظ الأمر من الصيغ الصادرة عنه علواً لما ثبت أن الفعل ليس بأمر ولا يقال ما صدق عليه ليس مطلق الصيغة بل ما اقترن بقرينة الإيجاب ولو كانت العلو أو الاستعلاء لأنا نقول قد ثبت فيما سبق أنه حقيقة في الصيغة الطالبة وانهما لا يشترطان عند المصنف ولذا قال السؤال إيجاب وإن لم يتحقق ولو سلم فمرادنا بصيغة الأمر ما كان على طريق الاستعلاء وباطلاقها التجرد عن زائد عنه (الرابع أن تارك الأمر) أى المأمور به (عاص) إذ العصيان ترك المأمور (لقوله تعالى) لابليس ﴿أفعصيت أمري﴾ أي تركته وقوله تعالى في صفة الملائكة ﴿لا يعصون الله ما أمرهم﴾ أى لا يتركونه (والعاصي يستحق النار لقوله تعالى﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾ فتارك المأمور به يستحق النار . ولا معنى بأن الأمر للوجوب سوى هذه . قال الفنري مجموع الآيتين يدل على أن إبليس ما كان من الملائكة أقول يجوز أن يكون . قوله لا يعصون في طائفة من الملائكة . أو يكون إبليس مخصوصاً، وإن كان الأصح أنه كان من الجن ففسق عن أمر ربه وأن صحة استثنائه عن قوله فسجد الملائكة ودخوله في عموم اسجدوا باعتبار التغلب . فإن (قيل) معنا ما ينفي مدلولكم، وهو أنه (لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر في قوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون) إذ المعنى حينئذ يتركون المأمور به أي يفعلونه ويفعلون ما يؤمرون فهذه معارضة في المقدمة . كما صرح به الجاربردي لا سند لمنع أن العصيان ترك الأمر . كما أشار إليه الفنري لخروجه عن التوجيه (قلنا الأول ماض أو حال . والثاني مستقبل) فالمعنى لا يعصونه ما أمرهم به في الماضي ويفعلون

(١) ٩٣ طه .

﴿لا يَعصُونَ اللهَ ما أمَرهُم﴾ والعاصي يَستحقُّ النّار لقولِه تعالى: ﴿ومَنْ يعْص اللهَ ورسَوله فإنّ لهُ نارَ جهنم خالدين فيها أبَداً﴾ [1] قيل لوْ كان العصيْانُ تْركَ الأمر لتَكرَّرفي قوله تعالى: ﴿ويفعلُون ما يُؤمرون﴾ [2] قلنا الأوَّل ماض أوْ حالٌ . والثّانيُ مستقْبل . قيل المُرادُ الكفارُ لقَرينةِ الخُلود قلنا الخُلودُ المُكْثُ الطويل

ما يؤمرون به في المستقبل . فلا تكرار كذا في شرح الفنري وظاهره المضي والاستقبال بالنسبة الى الأمر . وفي بعض النسخ . والثاني مستقبل أو حال يعني يفعلون ما يؤمرون في الحال وفي البعض. الأول ماض أو حال وشرحه الجاربردي بأن المراد بلا يعصون أما الماضي أو الحال أقول كأنه أراد أن لا يعصون أما حكاية الحال الماضية والمراد ما عصوا . أو الحال حقيقة يعني لا يعصون في الحال ما أمروا به في الماضي بفعله في هذه الحال فإن (قيل المراد) بقوله ومن يعص الله الآية (الكفار) لا كل من هو تارك الأمر فلا تكون الكبرى كلية (لقرينة الخلود) فإنه لا يكون إلا للكفار (قلنا الخلود) أي المراد به (المكث الطويل) هنا لا الدائم كما يقال حبس فجلد فإن قلت ما تقول في أبداً قلنا المرادالمدة الطويلة أيضاًكما في قوله تعالى﴿ولن يتمنوه أبداً﴾ أى الموت مع قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك أقول عليه يلزم التخصيص إذا أريد الكفار خاصة والمجاز في اللفظين إذا أريد الجميع وقد اعترف هو نفسه فيما سبق أن التخصيص غير من المجاز اللهم إلا أن يقال أنهما صارا كالحقيقتين في طول المكث والمدة، وحينئذ يتأتى التمسك في تخليد الكفار بالآيات الواردة فيه (الخامس أنه) أي النبي (عليه الصلاة والسلام احتج لذم أبي سعيد الخدري) رضي الله عنه (على ترك استجابته) لرسول الله عليه السلام حين دعاه (وهو يصلي) وكان التكلم في الصلاة حينئذ مباحاً بقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول إذا دعاكم﴾ فإنه ذمه

---

(١) الجن ٢٣.

(٢) التحريم ٦ .

الخامس أنّه عليهِ الصلاةُ والسَّلام احتَجَّ لذَمِّ أبي سعيدِ الخدري على تركِ اسْتجابته وهُو يُصلِّي بقولهِ تعالى: ﴿يا أيُّها الذينَ آمنُوا اسْتجيبُوا للهِ وللرَّسول إذَا دَعاكم﴾ أقول استدل المصنف على أن صيغة أفعل حقيقة في الوجوب بخمسة أوجه الأول أن الله سبحانه وتعالى ذم إبليس على مخالفته قوله اسجدوا فقال ما منعك أن لا تسجد إذا أمرتك لأن هذا الاستفهام ليس على حقيقة فإنه تعالى عالم بالمانع فتعين أن يكون للتوبيخ والذم وإذا ثبت الذم على ترك المأمور ثبت أن الأمر للوجوب. إذ لو لم يكن لكان لإبليس أن يقول انك ما ألزمتي ففيم الذم؟ وأيضاً لو لم يكن لم يذم عليه لأن غير الواجب لا يذم تاركه، الدليل الثاني قوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون﴾ أي صلوا وتقريره كما قبله. اعترض الخصم بأمرين أحدهما لا نسلم أن الذم على ترك المأمور بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ قلنا الظاهر أن الذم على الترك لأنه مرتب عليه والترتيب مشعر بالعلية، والويل على التكذيب لما قلناه وأيضاً فلتكثير الفائدة في كلام الله تعالى وحينئذ فإن صدور الترك والتكذيب من طائفتين عذبت كل منهما على ما فعلته، وان صدرا من طائفة واحدة عذبت عليهما معاً، فإن الكافر عندنا يعاقب على الفروع كالأصول، الثاني سلمنا أن الذم على الترك لكن الصيغة تفيد الوجوب اجماعاً عند انضمام قرينة

بقوله ما منعك أن تستجيب ثم احتج به فقال وقد سمعت قول الله تعالى استجيبوا الآية فإن الاستفهام لا يراد به طلب فهم العذر . لعلمه بأنه كان في الصلاة، بل الذم والتوبيخ لترك المأمور به وهو الاستجابة المأمور بها في الآية المحتج بها على استحقاقه الذم على تركه، فقد دل هذا على أن ترك الأمر سبب استحقاق الذم وهو المعنى بالوجوب . قال الفنرى قد قام قرينة هنا على الوجوب وهو قوله إذا دعاكم . أقول ليس كذلك بل هو تعيين وقت الامتثال بأداء . أو وجوب . أو تقييد الوجوب بهذا الشرط، أو خارج مخرج العادة إذ الاستجابة إنما تكون عند الدعاء . ثم المذكور في جامع

إليها، فلعل الأمر بالركوع قد اقترن به ما يقتضي إيجابه، وجوابه أن الله تعالى رتب الذم على مجرد أفعل فدل على أنه منشأ الذم لا القرينة، الدليل الثالث تارك الأمر أي المأمور به مخالف لذلك الأمر لأن الآتي بالمأمور به موافق له، والمخالف ضد الموافق فإذا ثبت أن الآتي موافق ثبت أن التارك مخالف، والمخالف ضد الموافق فإذا ثبت أن الآتي موافق ثبت أن التارك مخالف، والمخالف للأمر على صدد العذاب لقوله تعالى: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تُصيبَهُمْ فِتْنَةٌ أوْ يُصيبَهُمْ عَذابٌ أليمٌ﴾. أمر الله مخالف أمره بالحذر عن العذاب بقوله فليحذر والأمر بالحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزوله وإذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الأمر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب إلا هذا. واعترض الخصم بأربعة أوجه مرتبة بالترتيب الجدلي. أحدها وهو اعتراض عن المقدمة الأولى لا نسلم أن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه حتى ينتج ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقية الأمر أي كونه حقاً صدقاً واجباً قبوله وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الأمر قلنا فرق بين الأمر وبين الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق وهو المعجزة الدالة على صدق الرسول فاعتقاد حقية الأمر موافقة الدليل الدال على أن ذلك الأمر حق يجب قبوله له موافقة الأمر فإن موافقة الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فإن دل على كون الشيء صدقاً لدليل الأمر فموافقته الشيء عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه فإن دل على كون الشيء صدقاً لدليل الأمر فموافقته هي اعتقاد الحقية وإن دل على إيقاع الفعل كالأمر فموافقته هي الإتيان بذلك الفعل. الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية لا نسلم أن الآية تدل على أنه تعالى أمر المخالفين بالحذر بل على أنه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله «فليحذر» ضميراً والذين يخالفون مفعول به وجوابه من وجهين احدهما ولم

الأصول وغيره من كتب الحديث أن المصلي التارك للاستجابة كان أبا سعيد بن المعلى . وهو غير أبي سعيد الخدري، السادس أن السلف كانوا يستدلون

يذكره في المحصول ان الإضمار على خلاف الأصل . الثاني أنه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع إليه وهو مفقود هنا فإن قيل يعود على الذين يتسللون قلنا الذين يتسللون هم المخالفون لأن المنافقين كان يثقل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة وكانوا يلوذون بمن يستأذن للخروج فإذا اذن له انسلوا معه فنزلت هذه الآية وقيل نزلت في المتسللين عن حفر الخندق وإذا كان سلمنا هذا لكن يلزم منه أن يصير التقدير فليحذر الذين يتسللون منكم لو إذا الذين يخالفون وحينئذ يكون لفظ الحذر قد استوفى فاعله ومفعوله وليس هو مما يتعدى إلى مفعولين فيصير قوله تعالى: ﴿أن تصيبهم فتنة﴾ ضائعاً ليس له تعلق بما قبله ولا بما بعده فإن قيل يكون مفعولا لاجله فإن الحذر لأجل إصابة ذلك قلنا أجاب بعضهم بأنه لو كان كذلك لوجب الإتيان باللام لأنه غير متحد به في الفاعل لأن الحذر هو فعل المتسللين والإصابة فعل الفتنة أو فعل الله تعالى . وهذا الجواب مردود فإن القاعدة النحوية انه لا يجب الإتيان بالجار إذا كان المجرور أن أو أن نحو عجبت من أنك قائم وعجبت من أن تقوم فيجوز حذف من في الموضعين بل الجواب أنه لو كان مفعولا لأجله لكان مجامعاً للحذر لأن الفعل يجب أن يجامع علته واجتماعهما مستحيل، ولقائل أنه يجيب أيضاً عن قولهم أولا أن الفاعل ضمير يعود على المتسللين، بأنه لو كان كذلك لوجب إبرازه فيقال فليحذر لأنه عائد على جمع . سلمنا لكن تحذير الناس عنهم لما وقعوا فيه أبلغ في الذم من تحذيرهم أنفسهم ويستلزمه أيضاً بخلاف تحذير أنفسهم فإنه لا يستلزم تحذير الغير منهم، الاعتراض الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثالثة أيضاً وتقريره أن يقال سلمنا أن قوله فليحذر أمر للمخالفين وأنه لا ضمير في الآية ولكن لم قلتم إنه يوجب عليه الحذر؟ أقصى ما في الباب أنه ورد الأمر به وكون الأمر للوجوب هو محل النزاع وقلنا نحن لا ندعي أنه يدل على وجوب الحذر ولكن يدل على حسنه وحسن الحذر من العذاب . دليل على قيام المقتضي

بمجرد صيغة الأمر على الوجوب . وقد شاع ذلك وتكرر ولم ينكر أحد

للعذاب. لأنه لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفهاً وعبثاً وذلك محال على الله تعالى. وإذا ثبت وجود المقتضي ثبت أن الأمر للوجوب لأن المقتضي للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب، الرابع وهو أيضاً اعتراض على المقدمة الثانية أن قوله عن أمره مفرد فيفيد أن أمراً واحداً للوجوب ونحن نسلمه. ولا يفيد كون جميع الأوامر كذلك. مع أن المدعى هو الثاني. وأجاب في المحصول بثلاثة أوجه أحدها وعليه اقتصر المصنف أنه عام بدليل جواز الاستثناء فإنه يصح أن يقال فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني وسيأتي. أن معيار العموم جواز الاستثناء، الثاني أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية. الثالث أنه إنما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة وهو موجود في الباقي. الدليل الرابع تارك الأمر أي المأمور به عاص لقوله تعالى حكاية عن قول موسى لأخيه هرون عليهما السلام: ﴿أفعصيت أمري﴾ وقوله تعالى: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ﴾ وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى: ﴿ومَنْ يَعْصِ اللهَ ورَسُولَهُ فإنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خالدين فيها أبداً﴾ عبر بمن التي هي للعموم فدل على ما قلناه. فينتج أن تارك الأمر يستحق النار ولا معنى للوجوب إلا ذلك. وقد جعل المصنف كبرى الشكل الأول مهملة. فقال والعاصي يستحق النار مع أن شرطها أن تكون كلية، والصواب أن يقول وكل عاص كما قررته ★ اعترض الخصم بوجهين أحدهما لا نسلم المقدمة الأولى لأنه لو كان العصيان عبارة عن ترك المأمور لكان قوله تعالى: ﴿ يعصون الله ما أمرهم﴾ معناه لا يتركون أي يفعلون فيكون قوله بعد ذلك: ويفعلون ما يؤمرون. تكراراً وجوابه أن الأمر المذكور أولا للماضي أو الحال، والأمر المذكور ثانياً للاستقبال فلا تكرار،

فوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح . فإن قلت لا نسلم أن الاستدلال كان بهذه الأوامر ولعله بغيرها . وأيضاً قد جعلوا كثيراً من الأوامر

وتقدير الآية لا يعصون الله ما أمرهم به في الماضي أو الحال ويفعلون ما يؤمرون به في الاستقبال هذا هو الصواب في تقريره على ما أراده المصنف فاعتمده، ولك أن تقول النزاع في أن تارك الأمر عاص أم لا، وأما العكس وهو أن العصيان بترك الأمر فليس النزاع فيه ودعواه باطلة لأن العصيان قد يكون بترك الأمر وقد يكون بترك الفعل الواجب اتباعه، وقد يكون بارتكاب النهي وغير ذلك، فالصواب أن يقول في تقرير الاعتراض قيل لو كان تارك الأمر عاصياً بدلا عن قوله لو كان العصيان ترك الأمر، وأيضاً فينبغي أن يقول في الجواب قلنا الأول ماض والثاني حال أو مستقبل لأن الثاني مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال، والأول لا يصلح لكونه ماضياً ولم يتعرض في المحصول لذكر الحال، الاعتراض الثاني لا نسلم المقدمة الثانية لأن المراد بالعصاة في الآية هم الكفار لا تارك الأمر لقرينة الخلو، فإن غير الكفار لا يخلد في النار كما تقرر في علم الكلام، وجوابه أن الخلود لغة هو المكث الطويل سواء كان دائماً أو غير دائم، أي يكون حقيقة في القدر المشترك حذراً من الاشتراك والمجاز، ويدل على ما قلناه قولهم خلد الله ملك الأمير ★ الدليل الخامس أن النبي ﷺ دعا أبا سعيد الخدري وهو في الصلاة فلم يجبه فقال ما منعك أن تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجيبوا﴾ الآية وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لأنه عليه الصلاة والسلام علم أنه في الصلاة كما نقله ابن برهان وغيره، فتعين أن يكون للتوبيخ والذم حينئذ، فالذم عند ورود الأمر دليل على أنه للوجوب، واعلم أن المصنف ذكر أن أبا سعيد هذا هو الخدري وهو غلط تبع فيه صاحب الحاصل وصاحب الحاصل تبع الإمام في المحصول والإمام تبع الغزالي في المستصفى، والصواب أنه

لغير الوجوب . وأيضاً لعلها أوامر مخصوصة علموا كونها للوجوب . قلنا نعلم قطعاً أن الاستدلال كان بها لظهورها في الوجوب لا بخصوصياتها، وإنما تركوا الوجوب عند ظهور قرائن عدم الوجوب، كذا ذكر الفاضل وإليه أشار المحقق . (احتج أبو هاشم) على أن صيغة الأمر للندب

أبو سعيد بن المعلى، كذا وقع في صحيح البخاري في أول كتاب التفسير، وفي سنن أبي داود في الصلاة وفي جامع الأصول في كتاب الفضائل وفي غيرها أيضاً، واسمه الحرث بن أوس بن المعلى الأنصاري الخزرجي الرزقي واسم. الخذري سعد بن مالك بن سنان من بني خدرة أنصاري خزرجي أيضاً وقد وقع على الصواب في بعض نسخ الكتاب وهو من إصلاح الناس. قال (احتجّ أبو هاشمٍ بأن الفارقَ بَيْنَ الأمر والسّؤال هوَ الرُّتبةَ والسُّؤال للنَّدبِ. فكذلك الأمرَ. قلنا السُّؤال إيجابٌ وإنْ لمْ يتحقَّق. وبأنَّ الصيغة لمّا استعملت فيها. والاشتراكُ والمجازُ

(بـ) الاجماع على (أن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة) إما حقيقة أو اعتباراً على ما هو المختلف لا غير . فإن القول المخصوص إن صدر عن العالي أو المستعلي سمي أمراً، وإن صدر عن المتصف بضده سمي سؤالا (والسؤال للندب) اتفاقا (فكذلك الأمر) إذ كان لغيره كالوجوب مثلا لكان ثمة فارق بتعيين الرتبة وهو منتف إجماعاً . (قلنا) لا نسلم أنه إذا كان للوجوب تحقيق فارق آخر، وإنما يكون لو لم يكن السؤال أيضاً إيجابا او (السؤال إيجاب) أي مفيد للوجوب . (وإن لم يتحقق) كونه موجباً لمانع وهو أن المتسائل عنه لا يلزم القبول من المسائل . (و) احتج القائل بأنها للقدر المشترك بينها (بأن الصيغة لما استعملت فيها) أي الوجوب والندب كما تقدم فلو كانت حقيقة فيها أو في أحدهما مجازاً في الآخر لزم الاشتراك أو المجاز . (والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فتكون حقيقة في القدر المشترك) بينهما . وبهذا بطل استدلال القائل بالاشتراك اللفظي بينهما . أو بينها وبين الاباحة . أو بين الخمسة . بأن الأصل في الاطلاق الحقيقة لاستلزامه الاشتراك وهو خلاف الأصل . ولذا لم يصرح بابطال هذه المذاهب . (قلنا يجب المصير الى المجاز) باختيار أنها للوجوب . وإن كان المجاز خلاف الأصل (لما بينا من الدليل) أي الأدلة الخمسة الدالة على كونها حقيقة في الوجوب . فإن الأصل قد يترك الى خلافه لدليل يقتضي

خلافُ الأصل . فتكوُن حقيقة في القدْرِ المشتركِ . قلنا يجبُ المصيرُ إلى المَجازِ لمَا بيّنا منَ الدليلِ . وبأنّ تعرُّف مَفْهومها لا يُمكنْ بالْعقَل وَلا بالفِعْلِ . لأنه لم

ذلك ورجحناه على الاشتراك لما مر . وجعل الخنجي الاحتجاج دليلا آخر على مذهب أبي هاشم وقرره كما قررنا إلا أنه زاد قوله لرجحان الفعل، وجواز الترك معلوم بالأصل . فالمجموع الندب . ولعل ذلك لاعتقاده أن ما في الثاني معطوف على بأن الأول لعدم ذكر محتج سوى أبي هاشم . قال الفنري وهو غير سديد أما أولا فلأنها لو كانت حقيقة في الندب كانت مجازا في الوجوب ومن جملة مقدمات الدليل أنها ليست مجازاً فيه . لأنه خلاف الأصل . وأما ثانيا فلأنها لو كانت للندب لم يكن للقدر المشترك الذى لم يتعرض فيه بجواز الترك وعدمه . مع أن المصرح خلافه . وأما ثالثا فللزوم ترك استدلال القائل بالقدر المشترك . لا يقال لا محذور في ذلك . لتركه استدلال المبيح أيضاً . لأنا نقول لما وجد ما يحمل عليه ويطابقه دليلا ومدلولا' فلا معنى لحملة على ما لا يطابقه أصلا، وأما رابعاً فلان اعتقاده المذكور وهم وكأنه سقط من، قلم الناسخ لفظ وغيره، أى احتج غير أبي هاشم لأن بأن الثالث أيضاً لم يذكر فيه المحتج، مع القطع بأنه ليس لأبي هاشم، أقول الظاهر أن الثاني ليس لأبي هاشم ويؤيده ما في بعض النسخ لفظ المخالف مكان أبي هاشم فيكون المراد ما يشمل الثلاثة فيكون من أحد قسمي اللف والنشر وهو ذكر المتعدد اجمالا ثم ما لكل من آحاده من غير تعيين ثقة بأن السامع يرد ما لكل إليه ومع ذلك يمكن أن يتحمل في الجواب عن الأول أنه جاز أن يكون معنى كونها للندب عند أبي هاشم أنه لمعنى هو مع ما يضم إليه مما علم بالأصل الندب، وحينئذ لا يلزم أن يكون مجازا في الوجوب إلا أنه لم يثبت أنه أراد هذا المعنى، وعن الثاني بمثل ذلك، وعن الثالث بمنع أن الحمل على ما ذكر حمل على غير المطابق أصلا، وعن الرابع بأن سقوطه من القلم خلاف الظاهر. وأن المذكور في الثالث (و) المتوقف أي

يتَواترْ والآحادُ لا تُفيدُ القطْع . قلنا المسألةُ وسيلةٌ إلى العمل فيَكفْيها الظَّن وأيضاً يتعرَّف بتركيبٍ عقليٍ منْ مقدّماتٍ نقْليةٍ كما سَبق) أقول ذكر المصنف هنا أدلة ثلاثة واختلف النسخ في التعبير عن المحتج بها ففي أكثرها احتج أبو هاشم كما ذكره وهو غير مستقيم لأن الثالث لا يطابق مذهبه ولا الثاني على أحد التقريرين الآتيين وفي بعضها احتج المخالف وهو صحيح مطابق لتعبير الإمام وفي بعضها احتجوا وهو قريب مما قبله وهما من إصلاح الناس . الدليل الأول وهو احتجاج أبي هاشم على أن أفعل حقيقة في الندب، وتقديره أن أهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والأمر إلا في الرتبة فقط أي أن رتبة الآمر أعلى من رتبة السائل، والسؤال إنما يدل على الندب فكذلك الأمر لأن الأمر لو دل على الإيجاب لكان بينهما فرق آخر وهو خلاف ما نقلوه، وجوابه أن السؤال يدل على الايجاب أيضاً لأن أهل اللغة وضعوا أفعل لطلب الفعل مع المنع مع الترك عند من يقول

احتج من توقف في تعيين الموضوع وهو حجة الإسلام رحمه الله وغيره (بأن) الحكم بكونها حقيقة في أحدهما بعينه لا يمكن بدون تعرف مفهومها و(تعرف مفهومها لا يمكن بالعقل) إذ لا مجال له في معرفة اللغات . (ولا بالنقل) أيضاً (لأنه) أي النقل بأن الصيغة حقيقة في أحدهما على التعيين . (لم يتواتر) وإلا لما بقي النزاع لحصول العلم القطعي بمفهومها . فلو كان لكان من الآحاد . (والآحاد) أي نقلها (لا تفيد القطع) . والظن غير كاف في المسألة العلمية، وإذا لم يثبت كونها حقيقة في واحد بعينه لزم التوقف . وهذا مما يدل على انها ليست بحقيقة في الإباحة . (قلنا) تعرف المفهوم بالآحاد ولا نسلم احتياج المسألة الى القطع . بل (المسألة وسيلة الى العمل) بمقتضاها (فيكفيها الظن) إذ ربما يتوسل به الى القطع بوجوب العمل . (وأيضاً) الحصر ممنوع لجواز أن يقال (يتعرف) المسألة وهي أن الأمر للوجوب . (بتركيب عقلي) بالوصف وتأويل المصدر بالمفعول أي بمركب عقلي . (من مقدمات نقلية) أو بالإضافة، وحذف الموصوف أي

الأمر للإيجاب، وقد استعملها السائل لكنه لا يلزم منه الوجوب إذْ الوجوب لا يثبت إلا بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول من السائل، ولقائل أن يقول على تقدير أن يدل السؤال على الإيجاب، فيلزم أن يفترقا من وجه آخر، لأن إيجاب الأمر دال على الوجوب، بخلاف إيجاب السؤال، وقد يجاب بأن المعنى بالرتبة هو كون إيجاب الأمر يقتضي الوجوب، بخلاف السؤال وفيه نظر. فإنهما مدلولان متغايران ولك أن تمنع ما ذكره من تفريقه بالرتبة فانه مذهب المعتزلة كما تقدم، بل الفرق أن السؤال أمر صادر بتذلل، والأمر أعم، وقد يترتب الوجوب على إيجاب السؤال كسؤال العطشان، وقد لا يترتب على إيجاب الأمر كطلب السيد من عبده ما لا يقدر عليه فتخلص أنها سواء في الإيجاب والوجوب. قوله (وبأن الصيغة) معطوف على قوله بأن الفارق وتقريره من وجهين أحدهما أن الصيغة قد استعملت في الوجوب كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ وفي الندب كقوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾. فان كانت موضوعة لكل لزم الاشتراك. أو لأحدهما فقط فيلزم المجاز. فتكون حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الفعل دفعاً للاشتراك. والمجاز وعلى هذا التقرير يكون دليلا للقائل بأنها حقيقة في القدر المشترك وهو مدلول كلام المصنف لكن عطفه على دليل أبي هاشم فاسد ★ التقرير الثاني وهو تقرير الإمام وأتباعه كلهم أن نضم إلى التقرير الأول زيادة أخرى فنقول والدال على المعنى المشترك وهو الأعم. غير دال على الأخص، فيكون لفظ الأمر غير دال على الوجوب ولا على الندب بل على الطلب، وجواز الترك معلوم بالبراءة الأصلية فتحصلنا على طلب الفعل مع جواز الترك. ولا معنى للندب إلا ذلك، وعلى هذا فيصح عطفه على دليل أبي هاشم لكنه بعيد من كلام المصنف. وجوابه أن المجاز وإن كان على خلاف الأصل لكنه يجب المصير

بتركيب دليل عقلي (كما سبق) أى في طريق معرفة اللغات أن الجمع المعرف باللام عام لاستنباط. العقل من المقدمات النقلية ذلك كذا في شرح الفنرى وغيره وقال الجاربردى أى كما تقدم من قولنا أن تارك المأمور به عاص

إجماعاً إذ دل عليه دليل، وههنا كذلك للأدلة الخمسة التي أقمناها على أنه حقيقة في الوجوب فقط (قوله وبأن تعرف الخ) هذا دليل الغزالي وموافقيه على التوقف. وقد تقدم أن عطفه على دليل أبي هاشم لا يصح وتقريره أن الطريق إلى معرفة مدلول افعل إما أن يكون بالعقل وهو محال لأنه لا مجال له في اللغات، وإما بالنقل المتواتر وهو محال أيضاً، وإلا لكان بديهياً حاصلا لكل أحد من هذه الطائفة فلا يبقى بينهم نزاع. وإما بالآحاد وهو باطل لأن الآحاد إن أفادت فإنما تفيد الظن، والشارع إنما أجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع دون العلمية كقواعد أصول الدين. وكذلك قواعد أصول الفقه. كما نقله الأنباري شارح البرهان عن العلماء قاطبة وذلك لفرط الاهتمام بالقواعد، وإذا انتفت طرق المعرفة تعين الوقف، وأجاب المصنف بوجهين أحدهما لا نسلم أنها علمية لأن المقصود من كون الأمر للوجوب إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده. والعمليات مظنونة يكتفي فيها بالظن. فكذلك ما كان وسيلة اليها. هذا هو الصواب في تقريره وأما قول بعض الشارحين أنه يكتفي فيها بالظن مع كونها علمية لكونها وسيلة للعمل فباطل لأن المعلوم يستحيل إثباته بطريق مظنونة. وقد منع في المحصول أيضاً كونها علمية ولم يذكر تعليل المصنف بل قال لأنا بينا أنه لا تعين في المباحث اللغوية وذلك لتوقفها على نفي الاحتمالات العشرة. ونفيها ما ثبت إلا بالأصل ★ الثاني لا نسلم الحصر لأنا قد نتعرفه بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كقولنا تارك الأمر عاص. وكل عاص يستحق النار فإنه يدل على أن الأمر للوجوب وقد تقدم ذكره في الدليل الرابع من هذه المسألة. وقولنا أن الجمع المحلى بالألف واللام يدخله الاستثناء وأن الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب دخوله. فإنه يدل على أن الجمع المحلي للعموم كما تقدم في آخر الفصل الأول من باب اللغات،

والعاصي يستحق العقاب . وأشار المحقق الى أن الواسطة جميع ما تقدم من دلالة الكتاب والسنة واستدلالات العلماء على كون الأوامر المطلقة للوجوب، ولاخفاء أن مرجعها دلالة تتبع مظان استعمال هذه الصيغة على أن المقصود بها

وذلك بالطريق الذي قلناه . لأن نفس المقدمتين نقلية وتركيبهما تركيب عقلي، علم من العلوم العقلية وعبر الإمام في المحصول والمنتخب عن هذا بقوله إنه يعرف بدليل مركب من العقل والنقل فأورد عليه أن هذا الدليل نقل محض لأن المقدمتين نقليتان وحظ العقل إنما هو تفطنه لاندراج الصغرى في الكبرى. فذلك عدل صاحب الحاصل إلى ما تقدم وتبعه عليه المصنف . وقول المصنف كما سبق يحتمل كلا من المثالين المتقدمين، والأول أولى للتصريح به في الحاصل والمحصول. ولكونه دليلا على نفس المسألة المتنازع فيها، ولأنه أقرب . وعن هذا الدليل جواب ثالث لم يذكره المصنف ينفع في مواضع، وهو التزام حصوله بالتواتر، ولا يلزم منه رفع الخلاف لأنه قد يصل إلى بعضهم بكثرة المطالعة لاقضيتهم وتواريخهم. وغيره لم يشتغل بذلك فيقع الخلاف، ولقائل أن يقول ينبغي للمصنف على طريقة الجدليين تقديم جوابه الثاني على الأول كما فعل في الحاصل والمحصول، فيقول أولا لا نسلم الحصر سلمنا لكن نختار تعرفه بالآحاد، وذلك لأن الثاني فيه تسليم للحصر فلا يحسن منه منعه بعد ذلك فان قيل دعواه أنه يعلم بتركيب عقلي من مقدمات نقلية لا يدفع السؤال لأن هذه المقدمات النقلية إما أن يكون نقلها بالتواتر أو بالآحاد، ويعود السؤال بعينه وجوابه باختيار التواتر، ولا يلزم منه أن يعرف كل أحد أنه للوجوب، وإنما يلزم ذلك أن لو كان التركيب العقلي ضرورياً وهو ممنوع . قال (الثالثة الأمرُ بعدَ التَّحريم للوُجوبِ . وقيلَ للاباحةِ . لنا أنّ الأمرَ يفيدهُ، وَورُودهُ بعد الحُرمةِ لا يَدفعهُ . قيلَ:

عند الاطلاق الوجوب . فحاصل الكل راجع الى النقل الغير الصريح المستمد من شواهد النظر الصحيح ومحامل النقل الصريح وصح منع الحصر . لأن الخصم كأنه أراد بالنقل صريحه . المسألة (الثالثة الأمر) الوارد (بعد التحريم للوجوب) وهذا معنى قولنا الأمر بعد الحظر وقبله سواء (وقيل للإباحة) وبعض القائلين من جملة من قال بالوجوب في الأصل . وقيل للندب كالأمر لطلب الرزق، وكسب المعيشة بعد الانتشار

﴿وإذَا حَلَلتمْ فاصطادوا﴾ [1] للإباحةِ قلنا معارض بقوله: ﴿فإذَا انْسلَخ الأشهرُ الحرمُ فاقْتلوا﴾[2] واختلف القائلون بالإباحة في النّهي بعد الوجوب) أقول إذا

من أداء الجمعة، وعن سعيد بن جبير رحمه الله إذا انصرف منها ساوم بشيء، وإن لم يشتره وتوقف إمام الحرمين في الكل، (لنا أن الأمر يفيده) أي الوجوب لما مر من الأدلة ولا دافع في صورة النزاع (وروده) أي الأمر (بعد الحرمة لا يدفعه) أى الوجوب لأنه رفع الحرمة وهو أعم من الوجوب، والعام لا يدافع الخاص فثبت لوجود المقتضى وعدم الدافع . قال الفاضل ان الأدلة المذكورة إنما هى في مطلق. الأمر . والورود بعد الحظر قرينة أن المقصود رفعه لأنه متبادر الى الفهم وهو يحصل بإباحة الوجوب أو الندب زيادة . أقول المقتضى لتخلف الوجوب عن الأدلة إنما هى القرينة المانعة عن إرادة الوجوب، ولم توجد . وكون الوجوب زائداً على هذا المقصود لا يمنع إرادته لجواز كون الزائد مقصوداً كأصل الرفع، وإن أريد أن المقصود الرفع بالأدنى فقط فلا نسلم أنه متبادر الى الفهم . قال الإمام: الانتقال من الحظر الى الإباحة جائز . فيجوز الى الوجوب وفيه نظر . فإن المنافاة بين الحظر والوجوب أشد منها بينه وبين الإباحة . لأن ليس بين الآخرين مشترك سوى مفهوم الحكم وهو رفع الحرج عن الترك، ولا مشترك بين الأولين سواء، فلا يلزم من جواز ذلك الانتقال لسهولة جواز هذا . ألا ترى أنك تبتدىء بالوجوب فالندب فالإباحة فالكراهة فالحظر. فالوجوب أبعد المراتب عن الحظر . (قيل) قوله تعالى: (وإذا حللتم فاصطادوا) وأراد بعد تحريم الصيد بالإحرام وهو (للإباحة قلنا) ما ذكرتم (معارض بقوله ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم﴾ أى ذو الحجة والمحرم ورجب (فاقتلوا) المشركين فان الأمر بالقتال للوجوب مع (وروده) بعد تحريمه فيها . فتعارض الآيتان وبقى دليلنا سالماء

---

(١) المائدة ٢ .

(٢) التوبة ٥ .

فرعنا على أن الأمر للوجوب فورد بعد التحريم ففيه مذهبان أصحها عند الإمام وأتباعه، ومنهم المصنف أنه يكون أيضاً للوجوب ونقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي والآمدي عن المعتزلة والثاني أنه يكون للاباحة وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله عنه القيرواني في كتاب المستوعب وابن التلمساني في شرح المعالم والأصفهاني في شرح المحصول ونقله ابن برهان في الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ورجحه ابن الحاجب وتوقف إمام الحرمين وصرح أيضاً به الآمدي في الأحكام ومع ذلك فله ميل إلى الإباحة قال عقبه واحتمال الإباحة أرجح نظراً لغلبته قال في المحصول والأمر بعد الاستئذان كالأمر بعد التحريم وذلك بأن استأذن على فعل شيء فقال له افعله واستدل المصنف على الوجوب بأن الأمر يفيده إذ التفريع عليه وروده بعد الحرمة ليس معارضاً حتى يدفع ما ثبت له لأن الوجوب والإباحة منافيان للتحريم ومع ذلك لا يمتنع الانتقال من التحريم إلى الإباحة فكذلك الوجوب احتج الخصم بورودها للإباحة كقوله تعالى ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾ .فإذا تطهرن فأتوهن فالآن باشرهن . وفي الحديث «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فكلوا وادخروا» وجوابه أن هذه الأدلة معارضة بقوله فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين فإن القتال فرض كفاية بعد أن كان حراماً وكذلك قوله ﷺ فإذا أدبرت الحيضة فاغسلي عنك الدم وصلي فإذا تعارضنا تساقطا وبقي دليلنا سالماً عن المنبع فيفيد الوجوب (قوله واختلف القائلون) يعني ان القائلين بالإباحة في الأمر الوارد بعد الحظر اختلفوا في النهي الوارد بعد الوجوب فمنهم من طرد القياس وحكم بالإباحة لأن تقدم الوجوب قرينة ومنهم من حكم بأنه للتحريم كما

ثم القائلون بأن الأمر بعد التحريم للوجوب قالوا إن النهي بعد الوجوب للتحريم بمثل ما مر في الأمر (واختلف القائلون بالإباحة) أى بأن الأمر بعد الحظر للإباحة (في النهى بعد الوجوب) فقيل انه للإباحة كما في الأمر لأنه لرفع الوجوب وهو يحصل بها . وقيل إنه للتحريم أخذا بقوله عليه السلام

لو ورد ابتداء بخلاف الأمر بعد التحريم والفرق من وجهين احدهما أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الأصل لأن الأصل عدم الفعل وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الأصل ★ الثاني أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهى عنه والأمر لتحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور واعتبار الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح وأما القائلون أن الأمر بعد التحريم للوجوب فلا خلاف عندهم أن النهي بعد الوجوب للتحريم قال: (الرابعة ـ الأمر المُطلَقُ لا يفيدُ التّكرارَ ولا يَدفعُهُ وقيلَ للتّكرار، وقيل للمرَّة . وقيل بالتّوقُّف للاشتراكِ . أو الجَهلِ بالحقيقةِ . لنا تقييدُه بالمرَّةِ والمرَّات من غيرِ

(ما اجْتَمَعَ الحلالُ والحَرامُ إلا وقد غَلَبَ الحرامُ الحَلالَ) المسألة (الرابعة) قال إمام الحرمين (الأمر المطلق) عن قرينة التكرار وعدمه . وعن التقييد بشرط أو صفة أو وقت . (لا يفيد التكرار ولا يدفعه) . بل يدل على طلب الفعل بلا إشعار بالمرة أو المرات وهو المختار . (وقيل للتكرار) مدة العمران أمكن وهو مذهب الأستاذ . (وقيل للمرة) ولا يحتمل التكرار وهو قول البصري وغيره (وقيل بالتوقف للاشتراك أو الجهل بالحقيقة) قال المراغي القول بالأشتراك ليس بتوقف، وقال الفنري هو سهو لأنه عند عدم القرينة يوجب التوقف . أقول أن أريد بالتوقف عدم العلم بأنه وضع لأي معنى . للتكرار او المرة . او المطلق منهما . أو لهما، فالحق الأول، وإن أريد عدم العلم بترجح أحد المعاني الموضوع لها مراداً فالحق الثاني . والمصنف وإن ردد بينهما لكن ميلسه الى الإشتراك كما ستعرف . وقال المحقق بعد تعيين الأوضاع على الاختلاف قيل بالوقف بمعنى لا ندري . وميل الفاضل الى أن الظاهر من قوله لا ندري الجهل بالحقيقة . (لنا) أنه قد يقيد الأمر بالمرة والمرات كما يقال أكرم زيداً مرة أو مرات فلو كان مفيداً لأحدهما لكان تقييده بذلك المعنى تكراراً . وبغيره نقضا واللازم باطل . إذ (تقييده بالمرة والمرات من غير

تكرار ولا نقْض . وأنه وَرد مَع التكْرار ومَع عَدمهِ فيُجعلُ حقيقة في القَدْر المُشترَكِ وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراكِ والمجاز . وأيضاً لو كان للتّكرار لعَمَّ الأوقاتَ فيكونُ تكليفاً بما لا يطاقُ ولنَسخه كلَّ تكليف بعْدُه لا يجامعهُ .
أقول إذا ورد الأمر مقيداً بالمرة أو بالتكرار حمل عليه . وإن ورد مقيداً بصفة أو شرط فسيأتي أنه يتكرر قياساً لا لفظاً ، وإن كان مطلقاً أي عارياً من هذه القيود . ففيه مذاهب ، أحدها أنه لا يدل على التكرار ولا على المرة بل يفيد طلب الماهية من غير إشعار بتكرار أو مرة إلا أنه لا يمكن إدخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأمور به ، لا جرم أنه يدل عليها من هذا الوجه ، وهذا المذهب اختاره الإمام وأتباعه ونقله عن الأقلين واختاره أيضاً الآمدي وابن الحاجب والمصنف وعبر عن المرة بقوله ولا يدفعه لأنه لو كان للمرة لكان دافعاً للتكرار لأنهما متقابلان، الثاني أنه يدل على التكرار المستوعب لزمان العمل وهو رأي الأستاذ وجماعة من الفقهاء والمتكلمين

تكرار ولا نقص) اتفاقاً . ولاخفاء أن هذا إنما يتم لو أريد بالمرة الاقتصار على المرة الواحدة ، وإلا فالتقييد بالمرات لا ينقضها وجودها في ضمن المرات ، وقد يقال عليه إن الأمر يفيد أحدهما ظاهراً . فالتصريح به يفيد النصوصية فلا تكرار ، وبغيره تصريح بصرف الظاهر الى الغير وهو لا يسمى نقضاً (و) لنا أيضاً (أنه) أى الأمر (ورد مع التكرار) كقوله تعالى (أقيموا الصلاة) (ومع عدمه) مثل حجوا بيت الله (فيجعل حقيقة في القدر المشترك) بينهما (وهو طلب الإتيان به دفعاً للاشتراك والمجاز) اللازمين من جعله موضوعا لكل منهما ، أو للواحد فقط ، لكونهما خلاف الأصل ، وحينئذ لا يفيد شيئاً منهما ولا ينافيه لعدم استلزام العام الخاص ولا منافاته إياه ، (وأيضاً لو كان) الأمر المطلق (للتكرار لعم الأوقات) كلها لعدم دلالته على معين وامتناع الترجيح بلا مرجح . (فيكون) هذا الأمر تكليفاً بما لا يطاق) وهو باطل ، ويكون بحيث يرفعه (ولنسخه كل تكليف) يرد (بعده لا يجامعه) أي لا يمكن

لكن بشرط الإمكان كما قاله الآمدي . والثالث يدل على المرة وهو قول أكثر أصحابنا كما حكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازي في شرح اللمع . ونقل القيرواني في المستوعب عن الشيخ أبي حامد أنه مقتضى قول الشافعي . الرابع أنه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف أيضاً . واختار إمام الحرمين التوقف، ونقل عنه ابن الحاجب المذهب الأول تبعاً للآمدي وليس كذلك فافهمه. (قوله لنا) أي الدليل على ما قلناه من ثلاثة أوجه أحدها أنه يصح أن يقال افعل ذلك مرة أو مرات وليس فيه تكرار ولا نقض إذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكراراً، وبالمرات نقضاً . ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكراراً . وبالمرة نقضاً وهذا الدليل لا يثبت به المدعى لأن عدم التكرار والنقض قد لا يكون لكونه موضوعاً للماهية من حيث هي بل لكونه مشتركاً أو لأحدهما . ولا نعرفه كما قد قيل به فيكون التقييد للدلالة على أحدهما . الثاني أن الأمر المطلق ورد تارة مع التكرار شرعاً كآية الصلاة، وعرفاً نحو احفظ دابتي، وورد تارة للمرة شرعاً كآية الحج، وعرفاً كقوله ادخل الدار، فيكون حقيقة في القدر المشترك بين التكرار والمرة وهو طلب الاتيان بالفعل، مع قطع النظر عن التكرار والمرة، لأنه لو كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك، وإن كان في أحدهما فقط لزم المجاز وهما خلاف الأصل . وهذا الدليل قد استعمله الإمام وأتباعه في مواضع كثيرة وفيه نظر. لأنه إذا كان موضوعاً لمطلق الطلب ثم استعمل في طلب خاص فقد استعمل في .

الجمع بينهما فعلا كالصلاتين مثلا دون الصلاة والصوم . لأن الأمر المطلق يقتضي الفعل في جميع الأوقات، والتكليف بما لا يجامعه الوارد بعده يقتضي رفعه في بعضها، وذلك نسخ كما سيجيء لكن إيجاب الحج بعد الأمر بالصلاة ليس نسخاً اتفاقا، والدليلان الأولان على أن لا إفادة ولا منافاة، والأخير على أن لا إفادة، وقد يستدل بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل، والمرة والتكرار زائد عليها، فيحصل الامتثال بالحقيقة مع أنها حصلت . وبأنهما من صفات الفعل والموصوف بالصفات المتقابلة لا يقتضي خصوصية شيء

غير ما وضع له لآن الأعم غير الأخص . ولكنه مشتمل على ما وضع له فيجوز على سبيل المجاز . وأيضاً فلأن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية كما تقدم، فإذا استعمل فيما تشخص منها في الخارج فيكون مجازاً لأنه غير ما وضع له فاستعمل الأمر في المقيد بالتكرار وبالمرة مجاز لما قلناه، ففر من مجاز واحد فوقع في مجازين، وهذا البحث يجري في سائر الألفاظ الموضوعة لمعنى كلي . وإن كان مستبعداً لكن القواعد قد أدت إليه، وقد صرح الآمدي في الأحكام بموافقة ما ذكرته، فقال في أوائل الكتاب في القسمة الثانية جواباً عن سؤال ما نصه، لأنه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك . فإذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له هذا لفظه . الثالث وهو دليل على إبطال التكرار خاصة، أنه لو كان للتكرار لعم الأوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل، بوجهين أحدهما أنه تكليف بما لا يطاق . الثاني أنه يلزم أن ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لأن الاستغراق الثابت بالأول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني، وليس كذلك . واحترز بقوله لا يجامعه عن نحو

منها . فعلى هذا معنى اضرب طلب ضرب ما من غير دلالة على خصوصية المرة أو التكرار، ويجاب عنهما بأنهما يدلان على عدم الدلالة عليهما بالمادة وهي الضرب في اضرب فلم يدل بالصيغة عليهما، وهو المتنازع، واحتمالها لهما لا يمنع ظهور أحدهما، كذا ذكر المحقق واستدل على أنه للتكرار . (قيل تمسك) أبو بكر (الصديق) رضي الله عنه في حق أهل البغي (على التكرار) أى تكرار الزكاة بعد أن أدوا مرة بمجرد الأمر أى (بقوله تعالى وآتوا الزكاة) بمحضر من الصحابة (من غير نكير) من أحد منهم، وما ذاك إلا لفهمهم التكرار . (قلنا لعله) أى النبي (عليه الصلاة والسلام بين) للصحابة (تكراره) أي وجوب تكرار إيتاء الزكاة قولا أو فعلا بأن أرسل العمال كل حول الى الملاك لأخذ الزكاة فلم ينكروه لذلك . فإن قلت الأصل عدم

الصوم مع الصلاة، ولك أن تقول قد تقدم أن القائل بالتكرار يقول أنه بشرط الإمكان فلا يرد ما قاله من التكليف بما لا يطاق . قال: (قيلَ تمسَّك الصدِّيق علىَ التَّكْرارِ بقوله تعالى: ﴿وآتوا الزكاةَ﴾ منْ غيرِ نكيرٍ قلنا لعلَّه عليه الصلاة والسلام بيَّن تكْرارهُ . وقيلَ النّهيُ يَقتضي التكرار، فكذلكَ الأمرُ، قلْنا الإنْتهاءُ أبداً مُمكنٌ دونَ الإمْتثال . قيل لو لَمْ يتكرَّرْ لَمْ يَرِد النَّسخُ . قلْنا ورودُه قرينَة التَّكرارِ . قيل حسْنُ الاستِفسار، دليلُ الإشتراك . قلنا قدْ يُسْتَفسرُ عَنْ أفْراد

القرينة . قلنا لما دل الدليل على التكرار جرنا الى ما قلناه جمعاً بين الأدلة، و(قيل) أيضاً (النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر) قياساً عليه . وهذا معنى قولهم عم لا تصم . فيعم صم، والجامع كون كل منهما للطلب بالوضع . قال الجاربردي إذ أنهم يحملون أحد النقيضين على الآخر، أقول ذلك إنما يكون في بعض الاستعارات والمحسنات والأحكام اللفظية كالأعمال وعدم الاعلال، وأما في كونه جامعاً في القياس المظهر لمدلول اللفظ فنظر . (قلنا) هو قياس في اللغة فيبطل، وأيضاً الفرق بين . لأن مقتضى النهي عن الشيء الانتهاء عنه، ومقتضى الأمر بالشيء الإتيان به، و(الانتهاء أبداً) أي مستغرقا للاوقات (ممكن دون الامتثال) لأن استغراقها بالفعل متعذر أو متعسر، ولكن النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الأوقات، والأمر يقتضي اثباتها، وهو يحصل بمرة لأن التكرار في الفعل يقتضي تفويت غيره من المأثورات، بخلاف التكرار في النهي إذ التروك تجتمع كل فعل بخلاف الأفعال، والفنري منع الأصل أى لا نسلم أن النهى للتكرار أقول لم ينف اقتضاءه شمول الانتهاء للاوقات بل أراد أنه لانتفاء الحقيقة من حيث هي كما سبق . إذ الانتفاءات المتعلقة بالأفراد من لوازم المدلول لا أصله . أو نفاه بناء على ما اختاره كما ستعرف، وأيضاً (قيل لو لم يتكرر) مقتضى الأمر (لم يرد النسخ) بعده . لا أن ذلك إنما هو لرفع الحكم الثابت بالأمر، وإذا لم يكن للتكرار كان للمرة، فالرفع إما لهذه المرة وهو بداء أو

المتواطىء . أقول احتج من قال بأن الأمر يفيد التكرار بثلاثة أوجه الأول أن أهل الردة لما منعوا الزكاة تمسك أبو بكر الصديق رضي الله عنه في وجوب تكرارها بقوله تعالى وآتوا الزكاة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة قال في المحصول فكان ذلك اجماعاً منهم على أنها للتكرار والجواب أنه لعل النبي ﷺ

لأخرى، وهو رفع ما لم يثبت . قال الفنرى إذا لم يكن للتكرار كان أى الفعل منتهياً عنه بنفسه فلا حاجة الى الناسخ . أقول لا نسلم ذلك بل هو مأمور به ولو بمرة فلا بد من بيان امتناع النسخ بالنسبة إليها . (قلنا) لا نسلم امتناع النسخ بالنسبة الى المرة لما سيجيء من جواز النسخ قبل الفعل مع عدم البداء . ولو سلم فإن أريد أنه يجيء للتكرار ولو بقرينة فغير المتنازع، وأن أريد بمجرده للتكرار فلا نسلم . أنه لو لم يتكرر بمجرده لم يرد النسخ لجواز أن يتكرر بقرينة . ويرد النسخ وقد وجد هنا قرينة . إذ (وروده) أي النسخ نفسه (قرينة التكرار) هذا توجيه الجاربردى ووجهه الفنرى بأنه يجوز أن يكون للقدر المشترك وحينئذ لا ينافى التكرار . وان لم يقتضيه فيحمل عليه إذا وجدت القرينة كالنسخ، وحاصلهما واحد فهذه هي أدلة القول بالتكرار، واستدل على التوقف للاشتراك و (قيل) لو لم يكن مشتركا بين المدة أو المدات لما حسن الاستفسار عند سماع افعل، بأن المراد أيتهما واللازم باطل . لأن سراقة وهو من أهل اللسان قال في حجة الوداع ألعامنا هذا أم للابد، فحسن الاستفسار رفع عدم حسنه المستلزم لرفع عدم الاشتراك المستلزم لكونه مشتركا، فالحسن مستلزم للاشتراك البتة، وهذا معنى قوله (حسن الاستفسار دليل الاشتراك . قلنا) لا نسلم الملازمة لجواز كونه متواطئا مع حسن الاستفسار إذ (قد يستفسر عن أفراد المتواطىء) . فإنه إذا قيل أعتق رقبة يحسن أن يقال أمؤمنة أم كافرة . كذا قيل أقول هذا الحسن لا يخلو عن قبح يؤكد ذلك قصة ذبح البقرة وقول بعض الصحابة لكنهم شددوا فشدد الله عليهم مع قوله تعالى: ﴿لا تَسْئَلُوا عن أَشْيَاءَ إنْ تَبْدُلَكُمْ

بين للصحابة أن هذه الآية للتكرار فإن قيل الأصل عدمه قلنا لما أجمعوا على التكرار مع أن الصيغة المجردة لا تقتضي ذلك كما بيناه تعين ما قلناه جمعاً بين الأدلة وهذا الدليل وجوابه يقتضيان أن الإمام يسلم أن ذلك اجماع وهو مناقض لما سيأتي من كونه ليس بإجماع ولا حجة ★ الثاني النهي يقتضي التكرار فكذلك الأمر قياساً عليه والجامع أن كلا منهما للطلب وجوابه أن الانتهاء عن الشيء أبداً ممكن لأن فيه بقاء على العدم وأما الاشتغال به أبداً فغير ممكن وهذا الكلام من المصنف مناقض لقوله بعد ذلك أن النهي كالأمر في التكرار والفور ★ الثالث لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يجز ورود النسخ لأن وروده ان كان بعد فعلها فهو محال لأنه لا تكليف وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور

تَسُؤْكُمْ﴾[1] والظاهر أن ذلك الحسن يكون في الاخبارات لتتميم الفائدة كما إذا قيل أعتقت رقبة يقال أمؤمنة أم كافرة ويمكن أن يستدل بحسن الاستفسار على الجهل بالحقيقة أيضاً، والجواب ما ذكر وقد يستدل على الوقف بأنه لو ثبت أحدهما لثبت بدليل، والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد، والتواتر يمنع الخلاف، والجواب ما مر من أن الظن كاف واستدل القائل بالمرة بأن السيد إذا قال لعبده ادخل الدار لم يعقل منه إلا أمره واحدة، والجواب أن ذلك لا لخصوصها بل لكونها مما يحصل به الحقيقة مع عدم احتياج صرفه الامتثال الى أزيد منها . وهذا أولى مما قاله المحقق لو كان ذلك لظهوره في المرة بخصوصها لما امتثل بالتكرار إذ قيل عليه أنه ممنوع لحصول المرة في ضمن التكرار . اللهم إلا أن يراد بالمرة لزوم الاقتصار على المرة الواحدة حتى يكون الاتيان مرتين أو أكثر مخالفة للأمر . قال الفاضل الجواب أنه لو كان كذلك لما كان الاتيان بالفعل في المرة الثانية والثالثة امتثالا واثباتا للمأمور به، والعرف يكذبه . أقول لا نسلم تكذيب العرف بل هو حاكم بأن دخوله ثانيا بدون تجدد الأمر من السيد كالخروج في أنه لا دخل له في الأمتثال، والسرفية أن

---

(١) المائدة ١٠١ ..

المصلحة بعد خفائها أو بالعكس وهو على الله تعالى محال . ولكن ورود النسخ جائز فدل على أنه للتكرار . وجوابه أن النسخ لا يجوز وروده على الأمر الذي يقتضي مرة واحدة، ولكن إذا ورد على الأمر المطلق صار ذلك قرينة في أنه كان المراد به التكرار . وحمل الأمر على التكرار لقرينة جائز . هكذا ذكره في المحصول فتبعه عليه المصنف . ولك أن تقول ان صح هذا الجواب فيلزم أن لا يكون جواز الاستثناء دليلا على العموم ألبتة . لا مكان دعواه في كل استثناء وذلك مبطل . لقوله بعد ذلك ومعيار العموم جواز الاستثناء . وأيضاً فهو مناقض لقولهم أن النسخ قبل الفعل جائز لا سيما أنهم استدلوا عليه بقصة إبراهيم مع أن الذبح يستحيل تكراره . وأيضاً فيلزم منه التكليف بما لا يعلمه الشخص . (قوله قيل حسن الاستفسار) أي استدل من قال بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة بأنه يحسن الاستفسار فيه فيقال أردت بالأمر واحدة أم دائماً، ولذلك قال سراقة للنبي ﷺ أحجنا هذا لعامنا أم للأبد مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه، فلو كان الأمر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار، وجوابه أن ما قاله ممنوع فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء كما إذا قال أعتق رقبة فتقول أمؤمنة أم كافرة سليمة أم معيبة، قال (الخمسة . الأمرُ المعلق بشرْطٍ أو صفة . مثلُ ﴿وإنْ كنتم جنباً فَاطَّهروُا﴾ ﴿والسَّارقُ والسارقة فاقْطَعوا أيْديهما﴾ [1] لا يَقتضي التّكرار لفْظاً ويقْتضيه قياساً، أما الأولُ فلأنَّ

المأمور بالأمر المطلق إذا حصل المأمور به في ضمن فرد انقطع تعلق الأمر بنفس وتلاشي . فلا يكون حصوله في ضمن فرد آخر مأمورا به، فلا امتثال ثمة، ولا اتيان بالمأمور به . كالتوكيل للغير بقوله طلق امرأته يضمحل بعد أن طلق الوكيل مرة حتى لا يملك التطليق ثانيا، ولا يعد به عاملا بالوكالة . المسئلة (الخامسة ـ الأمر المعلق بشرط أو صفة مثل) قوله تعالى: ﴿وإنْ كُنْتُمْ جُنُبَاً فاطّهرَوُا﴾ [2] في الشرط (و) قوله تعالى ﴿والسارق

---

(١) المائدة ٦ .

ثُبوتَ الحكم مع الصّفة أو الشّرطِ يحتملُ التَّكْرار. وعَدمه . ولأنَّه لوْ قال: «إنْ دخلْت الدار فأنت طالقٌ» لْم يتكرَّرْ، وأما الثاني فلأنَّ التَّرتيب يُفيدُ العلّيَّة فيتكرَّر الحكْمُ بتَكرُّرها، وإنَّما لْم يتَكرَّر الطَّلاقُ لعدمِ اعْتبارِ تعْليلهِ) أقول الأمر المعلق بشرط كقوله تعالى: ﴿وإن كُنْتُمْ جنباً فَاطَّهروُا﴾ أو بصفة كقوله تعالى:

والسارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيَهمَا﴾[1] في الصفة (لا يقتضي) أي المعلق بشيء منهما (التكرار) مطلقا عند بعض مَن لا يقول بتكرار المطلق . وعند البعض يقتضيه مطلقا، واختار الإمام والمصنف أنه لا يقتضيه (لفظاً ويقتضيه قياساً .) وأما مذهب من قال به في المطلق فظاهر. (أما الأول) وهو أن المعلق بأحدهما لا يقتضيه لفظه (فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار) كما في الآيتين . فإنه يتكرر الغسل بتكرر الجنابة، والقطع بتكرر السرقة بأن يأتي على الأطراف الأربعة للسارق عند الشافعي . (و) يحتمل (عدمه) كما إذا قال السيد لعبده إن دخلت السوق فاشتر اللحم فهو يعد ممتثلا باشترائه مرة، فإذا احتملهما كان أعم والعام لا يقتضي الخاص . (ولأنه لو قال) لامرأته (إن دخلت الدار فأنْت طالق لم يتكرر) الطلاق، ويتكرر الشرط، ذكر الفنري أن هذا المثال غير مناسب لأن البحث في الأمر المعلق بالشرط لا في المعلق كيفما كان، والمثال المناسب قوله للوكيل طلق امرأته إن دخلت الدار، فإنه لا يملك إلا تطليقة وإن تكرر الدخول. أقول إنما يصح ذلك لو كان ما ذكر مثالا لقوله وعدمه . كمثال العبد والسيد، أو دليلا عليه. وليس كذلك (بل او)، بل هو دليل مستأنف وتقريره أن التعليق في المثال المذكور لا يفيد تكرر الطلاق بتكرر الشرط، فلا يفيد التكرار في تعليق الأمر بشيء، فلو استفيد التكرار لكان من الأمر من حيث هو، وهو باطل، نعم يقال عليه يجوز أن يكون مستفادا من المجموع . (وأما الثانى) وهو أن الأمر المعلق بالشرط أو الصفة في مثل الآيتين يقتضي التكرار قياساً . (فلأن الترتيب) أى ترتيب

---

(١) المائدة ٣٨..

﴿والسارقُ والسارقَةُ فاقْطَعُوا أيْدِيهُمَا﴾ يقتضي تكرار المأمور به عند تكرر شرطه أو صفته إن قلنا الأمر المطلق يقتضيه . فإن قلنا أنه لا يقتضيه ولا يدفعه فهل يقتضيه هنا ★ فيه ثلاثة مذاهب أحدها يقتضيه من جهة اللفظ أي أن هذا اللفظ قد وضع للتكرار ★ والثاني لا يقتضيه أي لا من جهة اللفظ ولا من جهة القياس وهذا هو القائل بأن ترتيب الحكم على الوصف لا يدل على العلية والثالث أنه لا يقتضيه لفظ ويقتضيه من جهة ورود الأمر بالقياس قال في

الحكم على الوصف أو الشرط المناسبين (يفيد العلية)، أي يشعر بعلية ذلك الوصف أو الشرط لذلك الحكم كما يجيء (فيتكرر الحكم بتكررها) أى بتكرر الشرط أو الوصف والتأنيث لاتصافهما بالعلية، أو الضمير للعلة الدال عليها العلية، أو يكون الميم ساقطا من القلم (وإنما يتكرر) جواب عما يقال لو كان الترتيب يفيد العلية لوجب تكرر الطلاق بتكرر الدخول في المثال المذكور، والجواب أن ترتيب الشارع الحكم على شرط مناسب دليل أنه جعله علة للحكم وتعليله معتبر، والعبد وإن وجد منه ما يدل على انه جعل الشيء علة لآخر لا معتبر بعلته إذ لا ولاية له في وضع الأحكام تكليفية كانت أو وضعية، حتى لو قال اعتقت غانما لسواده لا يعتق عليه عبيده السود الآخرون، وحينئذ لم يتكرر (الطلاق) في مثالنا (لعدم اعتبار تعليلة) أى العبد، لا لأن التعليل لا يفيد العلية . ثم عند عامة الحنفية أن الأمر لا يوجب التكرار ولا يحتمله مطلقاً كان أو معلقاً . بشرط او وصف، لأن الأمر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن، إذ هو أدنى ما يعد به ممتثلا فيتعين، أو اعتباراً وهو كل الجنس مثلا، إذ المجموع حيث هو واحد، حتى يقال الحيوان جنس واحد، والطلاق جنس واحد من التصرفات، وكثرة الأجزاء أو الجزئيات لا يمنع الواحدة الاعتبارية إلا لكونه محتملا لا تثبت إلا بالنية، وأما الافراد المتخللة بين الأقل والكل فلا تثبت وإن اقترنت النية بها إذ هى لتعيين محتمل اللفظ لا لإثبات ما لا يحتمله . والتكرار في بعض الأوامر إنما

المحصول وهذا هو المختار فلذلك جزم به المصنف واختار الآمدي وابن الحاجب أنه لا يدل عليه . قالا ومحل الخلاف فيما لم يثبت كونه علة كالاحصان فإن ثبت كالربا فإنه يتكرر بتكرر علته اتفاقاً وهذا مناف لكلام الإمام حيث مثل بالسرقة والجنابة مع أنه قد ثبت التعليل بهما (قوله أما الأول) أي الدليل على الأول وهو أنه لا يقتضي التكرار لفظاً من وجهين : أحدهما أن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه فإن اللفظ إنما دل على تعليق شيء على شيء وهو أعم من تعليقه عليه في كل الصور أو في صورة واحدة بدليل صحة تقسيمه إليهما والأعم لا يدل على الأخص فلزم من ذلك أن التعليق لا يدل على التكرار . الثاني أنه لو قال لامرأته إن دخلت الدار فأنت طالق فإن الطلاق لا يتكرر بتكرر الدخول ولو كان يدل عليه من جهة اللفظ لكان يتكرر كما لو قال

لزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من الأمر المطلق أو المعلق بشرط، أو المقيد بوصف، ولا يلزم تكرار المشروط بتكرار الشرط إذ لا يستلزم تحقق الثاني تحقق الأول بخلاف السبب . أقول فيه بحث، أما أولا فلأن الأمر يدل على تحصيل الحقيقة وهى تحتمل الوحدة، والكثرة وإن كانت من حيث هي لا واحدة ولا كثيرة غاية ذلك أنه يعبر عنها بلفظ مفرد كلفظ المصدر هنا، وذلك لا يستلزم اعتبار الفردية في مفهومه فالأمر حينئذ محتمل للعدد والتكرار فيثبت العدد المتخلل بالنية، فإن قلت الممكن الإتيان بالفرد لا بالحقيقة من حيث هي فيكون المأمور به الفرد لا هي ، قلنا لا نسلم بل يمكن الإتيان بها في ضمن الفرد، وإنما الممتنع الإتيان بها بشرط لا ، واما ثانياً . فلأنا لا نسلم أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط كيف والكلام في شرط دل الدليل على عليته ، فإن قلت الشرط غير العلة ألبتة قلنا لا نسلم ذلك في ما جعل شرطاً بالتعليق / كقولنا كلما طلعت الشمس أضاء العالم . المسألة (السادسة الأمر المطلق) المجرد عن القرينة عند الشافعى رحمه الله (لا يفيد الفور) أى لا يوجب أداء الفعل في أول أوقات الإمكان مع أن المسارعة مندوب إليها . (خلافاً

كلها .لكن هذا الدليل من باب تعليق الإنشاء على الشرط وكلامنا في تعليق الأمر فينبغي أن يقال وإذا ثبت في هذا ثبت في ذلك القياس أو يمثل بقوله لوكيله طلق زوجتي إن دخلت الدار نعم إن كان تعليق الخبر والإنشاء كتعليق الأمر في ثبوت الخلاف حصل المقصود لكن كلام الآمدي في الأحكام يقتضي أن الإنشاء لا يتكرر اتفاقاً وصرح به في الخبر كقولنا إن جاء زيد جاء عمرو . وأما الدليل على الثاني وهو أنه يقتضي التكرار قياساً فلأن ترتيب الحكم على الصفة أو الشرط يفيد علية الشرط أو الصفة لذلك الحكم كما سيأتي في القياس فيتكرر الحكم بتكرر ذلك لأن المعلول يتكرر بتكرر علته (قوله وإنما لم يتكرر الطلاق) جواب عن سؤال مقدر وتوجيه السؤال أن يقال لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما إذا قال إن قمت فأنت طالق وليس كذلك .وجوابه أن تعبيره بذلك دال على أنه جعل القيام علة للطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لأن وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في أحكام الله تعالى لأن من نصب علة الحكم فإنما يتكرر حكمه بتكرر علته لا حكم غيره فلذلك لم يتكرر الطلاق منه ؛ألا ترى أنه لو صرح بالتعليل فقال طلقها لقيامها لم تطلق امرأة أخرى له قامت قال: (السادسة ـ الأمرُ المطلَق لا يفيدُ الفوْرَ، خلافاً للحنفية، ولا التَّراخي خِلافاً لقومٍ وقيلَ مُشترَكٌ

للحنفية) يعنى أن للفور عندهم حتى لو أخر عصى، والمذكور في كتبهم أنه لما جعل أبو يوسف وجوب الحج مضيقاً فهم الكرخي أن الأمر عنده للفور لكن عند عامة مشايخنا أنه لا يوجب الفور اتفاقاً بيننا . وأن مسألة الحج مبتدأة غير مبنية على الفور أو غيره (ولا) يفيد (التراخى) أيضاً بمعنى وجوب التأخير حتى لو أتى في أول الوقت لم يعد ممثلا ممتثلاً (خلافاً لقوم) كالجبائيين والبصرى وبعض الأشاعرة وقال القاضي يقتضي . الفور أما الفعل في الحال أو العزم على الفعل في ثان الحال، (وقيل مشترك) بينهما لفظاً وهو مذهب الوقف . قال إمام الحرمين في البرهان أما الواقفية فذهبت غلاتهم الى أنه لو بادر عقيب الفهم

لنا ما تقدَّم قيل إنّه تعالى ذمَّ إبليسَ على التّركِ ولوْ لم يُقْتض الفْور لما استحقّ

لم نقطع بكونه ممتثلا لجواز أن يكون الأمر هو التأخير، والمقتصدون الى أن من بادر أول الوقت كان ممتثلا قطعاً، وإن أخر لم نقطع بخروجه عن العهدة وهذا هو المختار . ثم قال وبالجملة فالذى أقطع به أن المكلف مهما أتى بالفعل فأنه بحكم الصيغة موقع للمطلوب . وإنما التوقف في أنه لو اخر خل يأثم بالتأخير مع أنه ممتثل لأصل المطلوب[1] ثم هذا الجمع لمذاهب القائلين بالبراءة بالمرة . وأما من قال بالتكرار فإنه يقول بالفور ألبتة . (لنا ما تقدم) من الوجوه الدالة على أن الأمر للقدر المشترك بين المرة والتكرار . بأن يقال لو كان الأمر مفيداً للفور بعينه أو التراخي لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكراراً أو بغيره نقضاً لكنه ليس كذلك، وقد عرفت ما فيه . أو يقال أن الأمر ورد تارة للفور كالواجب المضيق، وتارة للتراخي كالحج فيكون للقدر المشترك دفعاً للاشتراك والمجاز . أو يقال أن الأمر لطلب حقيقة الفعل من غير دلالة على الفور أو التراخي لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة . واستدل على الفور و(قيل إنه تعالى ذم إبليس على الترك) أى بترك السجود بالفور بقوله تعالى: ﴿ما مَنَعكَ أن لا تسْجُدَ إذْ أمَرْتُكَ﴾[2] لأن إذْ للزمان فيكون المعنى ما منعك من السجود زمان الامر به . كذا قال الفنرى (ولو لم يقتض)

---

(١) فمعنى التوقف أنا لا ندري أن أول الوقت يتعين للامتثال أو يسوغ للمكلف الإتيان بالواجب في أوله وآخره، وإذا كان كذلك كان من بادر أول الوقت ممتثلاً عندهم بالقطع، والمؤخر عن أول الوقت غير مقطوع كونه ممتثلاً وغير ممتثل لأنه يحتمل أن يكون التكليف بالإتيان بالفعل في الوقت سواء كان في أوله أو في آخره، ويحتمل أن يكون التكليف به على وجه يكون إيقاعه في أول الوقت من صفاته الكمالية المطلوبة التي تنقص العبادة بتركها، وإن بقي أصلها كتعديل الأركان في الصلاة وككون الصلاة في أرض مبّاحة، وحينئذ إن أتى بالفعل بعد مضي أول الوقت كان آتياً بأصل الواجب مفوتاً صفة كماله المطلوبة فيأثم.

(٢) الاعراف ١٢.

الذَّمَّ فلنا لعَلَّ هنَاك قرينةً عَيَّنَت الفَوْرية قيل ﴿سَارِعُوا﴾ يوجبُ الفَوْر . قلنا: فمنْه لا مِنَ الأمر، قيلَ لوْ جازَ التَّأخير فإمّا مَع بَدل فيَسْقط، أوْلاً مَعه فلا

الأمر (الفور لما استحق) إبليس (الذم) بترك السجود وكان له أن يقول ما أمرتنى بالسجود في الحال فلى أن أسجد متى شئت . (قلنا لعل هناك قرينة عينت الفورية) كفاء التعقيب في قوله تعالى: ﴿وإذْ سَوَّيْتُهُ ونَفَخْتُ فيهِ منْ رُوحِي فَقعوا لَهُ سَاجدين﴾ لدلالته على عدم جواز تراخى السجود عن وقت تمام التسوية ونفخ الروح . و(قيل) أيضاً قوله تعالى: ﴿سَارعُوا الى مَغْفِرَة منْ رَبكُمْ﴾ [1] أى الى سببها وهى الطاعة مجازاً (يوجب الفور) لأن المسارعة بالطاعة هى الإتيان بها في الفور وقد تقرر بأن الإتيان بالمأمور به على الفور مسارعة الى المغفرة، لأن المسارعة الى السبب مسارعة الى المسبب لامتناع تخلف المسبب عن السبب، وهى واجبة للاية فالمأمور به على الفور واجب كذا في شرح الفنرى (قلنا) أن ذلك محول على أفضلية المسارعة والاستباق لا على الوجوب، والقرينة أنه لولا ذلك لوجب الفور فلم يكن مسارعا وممتثلا (لسارعوا) لأنها إنما يتصور ان في الموسع دون المضيق، إذ الإتيان بالمأمور به في الوقت الذى لا يجوز تأخيره عنه لا يكون مسارعة، ولو سلم (فمنه) أى فالفور حينئذ إنما يستفاد من قوله سارعوا (لا من) مطلق صيغة (الأمر) . والنزاع فيه لا في جواز فهم الفور بمنفصل . ونسب الفاضل هذا الأخير الى العلامة، و(قيل) أيضاً (لو جاز التاخير) ولم يكن الفور لزم جواز تركه في أول الوقت. (فإما) أن يكون التأخير والترك (مع بدل) كالعزم على الفعل في ثانى الحال مثلا (فيسقط) أى فيلزم سقوط التكليف به عنه لأن البدل يقوم مقام المبدل مطلقا واللازم باطل وفاقاً . وليس الأمر للتكرار حتى يقوم مقامه في ذلك الوقت لا في كل الأوقات. (أو) يكون

---

(١) آل عمران (١٣٣).

يكونُ واجباً . وأيْضاً إمّا أنْ يكونَ للتّأخيرِ أمد وهو إذا ظنَّ فواتُه وهوَ غيرُ شاملٍ لأنَّ كثيراً منَ الشُّبّانِ يَموتون فجأة، أوْلاً . فلا يكونُ واجباً . قلْنا مَنْقوضٌ بما إذا صُرِّح به،قيلَ النَّهْي يفيدُ الفَوْر فكذا الأمرُ . قلنا لأنه يفيدُ

التأخير (لا معه) أي لا مع البدل (فلا يكون) الفعل (واجباً) لجواز تركه بلا بدل. (و) قيل (أيضاً) لو جاز التأخير (إما أن يكون للتأخير أمد) أي وقت معين لا يجوز للمكلف التأخير عنه أولا، فإن كان فهو باطل إذ لا بد من كونه معيناً عنده لاستحالة التكليف بمنعه عن التأخير عن أمد لا يعلمه بعينه، (وهو) أى الأمد المعين (إذا ظن فواته) أى وقت غلب على ظنه أنه لو لم يشتغل بالأداء لفات، وهو وقت المرض الشديد أو كبر السن، ونحو ذلك من الأمارات إذ لا عاقة سواه إجماعاً (وهو) أى الأمد المذكور (غير شامل) لجميع المكلفين (لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة) دون تقدم الامارة فلا يكون واجباً عليه، مع أن الكلام في أمر لا يختص ببعض . (أولا) أى بأن لم يكن للتأخير أمد جاز تركه أبدا (فلا يكون واجباً) إذ لا نعنى بغير الواجب سوى هذا . (قلنا) في الجواب عن الوجهين بأن كل منهما (منقوض) إجمالا (بما إذا صرح به) أى لو صح ما ذكرتم لامتنع التأخير فيما صرح فيه بجواز التأخير. كما إذا قال افعل متى شئت لكنه صحيح. اتفاقاً . وينقض أيضاً بما ثبت في الشريعة من الأوامر المتراخية التي وقتها العمر . قال الفنرى وفيه نظر، أقول لعل وجهه التزامهم عدم وجوبه إذا مات قبل تحقق الامارة . قال المراغي يمكن نقض الوجه الاخير تفصيلا بأنا لا نسلم بطلان الأول، ولا نسلم وجوب تعين الأمد عنده. قولكم الاستحالة التكليف ممنوع، وإنما يصح لو وجب التأخير، وإلا فالمأمور متمكن حينئذ من الإتيان بالفعل على الفور، والى هذا أشير في شرح المختصر، وهذا إنما يصح لو أريد التكليف بالإتيان بالمأمور به وليس كذلك . بل المراد التكليف بمنعه عن التأخير عن ذلك الأمد كما بينا . وأيضا (قيل النهي يفيد الفور) أي وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا

التَّكرارَ) أقول الأمر المجرد عن القرائن ان قلنا إنه يدل على التكرار دل على الفور، وان قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا . حكى المصنف فيه أربعة مذاهب . أحدها أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل . قال في البرهان وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه . وقال في المحصول أنه الحق واختاره الآمدي وابن الحاجب والمصنف . والثاني أنه يفيد الفور أي وجوباً وهو مذهب الحنفية . والثالث أنه يفيد التراخي أي جوازاً . قال الشيخ أبو اسحق والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط ، وقال في البرهان أنه لفظ مدخول . فان مقتضى إفادته التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به ، وليس هذا معتقد أحد . نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع بامتثاله بل يتوقف فيه إلى ظهور الدلائل لاحتمال إرادة التأخير ، قال وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتثاله ، وحكاه في البرهان أيضاً . والرابع هو مذهب الواقفية أنه مشترك بين الفور والتراخي . ومنشأ الخلاف في هذه المسألة كلامهم في الحج (قوله لنا ما تقدم) أي في الكلام على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار، وأشار إلى أمرين أحدهما أنه يصح تقييده بالفور وبالتراخي من غير تكرار ولا نقض، والثاني أنه ورد الأمر مع الفور ومع عدمه فيجعل حقيقة في القدر المشترك وهو طلب الإتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وقد تقدم الكلام في هذين الدليلين وما فيهما مبسوطاً . وقد تقدم هناك دليل ثالث لا يأتي هنا ، (قوله قيل إنه تعالى) : أي استدل القائلون بأن الأمر يفيد الفور بأربعة أوجه ، أحدها أنه تعالى ذمَّ ابليس لعنه الله على ترك السجود لآدم عليه الصلاة والسلام بقوله ﴿ما منعك أن لا تسجد [1] إذ أمرتك﴾ كما تقدم بسطه في الكلام على أن

(فكذا الأمر) يفيد الفور بجامع الطلب . (قلنا) النهي إنما يفيده (لأنه يفيد التكرار) والاستغراق، والأمر لا يفيد، واحتج القاضي بأنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة، والجواب أن المكلف مطيع بخصوص الفعل ويجب

---

(١) الاعراف ١٢ .

الأمر للوجوب فلو لم يكن الأمر للفور لما استحق الذم ولكان لابليس أن يقال انك ما أوجبته على الفور ففيم الذم. وأجاب المصنف تبعاً للامام بأنه يحتمل أن يكون ذلك الأمر مقروناً بما يدل على أنه للفور، وفي الجواب نظر لأن الأصل عدم القرينة وقد تمسك المصنف بهذه الآية على أن الأمر للوجوب، مع أن ما قاله بعينه يمكن أن يقال له فما كان جواباً له كان جوابا لهم بل الجواب أن يقول ذلك الأمر الوارد وهو قوله تعالى: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ وفيه قرينتان دالتان على الفور، أحدهما الفاء والثانية أن فعل الأمر (وهو قوله تعالى فقعوا) عامل في إذا، لأن إذا ظرف، والعامل فيها جوابها. على رأي البصريين. فصار التقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي إياه. الدليل الثاني أن قوله تعالى: ﴿وسارعوا إلى مغفرة﴾ الآية يوجب كون الأمر للفور لأن الله تعالى أمر بالمسارعة والمسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مأموراً به وقد تقدم أن الأمر للوجوب فتكون المسارعة واجبة، ولا معنى للفور إلا ذلك، ثم إنّ حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن لأنها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد إليها فحمل على المجاز، وهو فعل المأمورات لكونها سبباً للمغفرة، فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب. والجواب أنا لا نسلم أن الفورية مستفادة من الأمر. بل إيجاب الفور مستفاد من قوله تعالى: ﴿وسارعوا﴾ لا من لفظ الأمر. وتقرير هذا الكلام من وجهين أحدهما أن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر بل من جوهر اللفظ. لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف. الثاني وهو تقرير

العزم من حيث أنه من أحكام الايمان كما مر، واحتج إمام الحرمين بأن طلب الفعل محقق، وجواز التأخير مشكوك فيه لاحتمال أن يكون للفور فيعصى بالتأخير فوجب البدار إليه ليخرج عن العهدة بيقين، والجواب لا نسلم أنه مشكوك فيه بل التأخير جائز بالأدلة المذكورة. ذكر الفاضل لاخفاء أن الدليل وان تم فالقول بوجوب البدار مما ينافي ما قال. الذى اقطع به أن المكلف مهما أتي بالفعل فأنه بحكم الصيغة المطلقة موقع المطلوب، ثم قال وأجاب العلامة بأن

صاحب الحاصل أن ثبوت الفور في المأمورات ليس مستفاداً من مجرد الأمر بها بل من دليل منفصل وهو قوله تعالى: ﴿وسارعوا﴾ ، ولك أن تقلب هذا الدليل فتقول الآية معنى دال على عدم الفور لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره، وأيضاً فالمقتضى أن المضمر لصحة الكلام لا عموم له كما سنعرفه في العموم، فيختص ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله ولا يعم كل مأمور الدليل الثالث لو لم يكن الأمر للفور لكان التأخير جائزاً، لكنه لا يجوز لأمرين أحدهما أن جوازه إن كان مشروطاً بالإتيان ببدل يقوم مقامه وهو العزم على رأي من شرطه فيلزم سقوطه لأن البدل يقوم مقام المبدل، وإن كان جائزاً بدون بدل فيلزم أن لا يكون واجباً لأنه لا معنى لغير الواجب إلا ما جاز تركه بلا بدل . الثاني أن التأخير إما أن يكون له أمد معين لا يجوز للمكلف إخراجه عنه أم لا، وكل من القسمين باطل. أما الأول فلأن القائلين به اتفقوا على أن ذلك الأمد المعين هو ظن الفوات على تقدير الترك، إما لكبر السن أو للمرض لشديد، وذلك الأمر غير شامل للمكلفين لأن كثيراً من الشبان يموتون فجأة ويقتلون غيلة فيقتضي ذلك عدم الوجوب عليهم في نفس الأمر، لأنه لو كان

هذا الكلام منه ليس على اطلاقه لأنه قال قبيل هذا الذي يجب القطع به، أن من بادر عد ممتثلا ، إذ من أخر عن أول زمان الامكان لا تقطع في حقه بموافقة ولا مخالفة . فأن اللفظ صالح للامتثال، والزمان الأول وقت له ضرورة، وما وراءه لا تعرض له، ولم يدفع الفاضل الجواب . أقول هذه حكاية قول لمقتصدين من الواقفية كما مر قوله . ومعنى قوله وهو المختار أنه المختار في تفسير الوقت فلا يفيد إطلاق ما ذكر . بل الأقرب أن المعنى بوجوب البدار أن لا بد منه للخروج عن العهدة بيقين فلا إثم لأن الوجوب الشرعي مناف لما نقطع به .(الفصل الثالث في النواهي) لفظ النهي أي نهي حقيقة في القول لمخصوص الطالب لكف، عند المصنف وعند غيره هو لاقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء وفائدة القيود تعرف مما مر في الأمر: (وفيه مسائل) المسألة

واجباً لامتنع تركه، والفرض أنا جوزنا له الترك في كل الأزمان المتقدمة على ذلك الظن. وأما الثاني فلأن تجويز التأخير أبداً تجويز للترك أبداً وذلك ينافي الوجوب، والجواب أن ذلك كله منقوض بما إذا صرح الآمر بجواز التأخير. فقال أوجبت عليك أن تفعل كذا في أي وقت شئت فما كان جواباً لكم كان جواباً لنا، قال في المحصول وهو لازم لا محيص عنه . الدليل الرابع النهي يفيد الفور فيكون الأمر أيضاً كذلك بالقياس عليه، والجامع بينهما هو الطلب، وجوابه أن النهي لما كان مفيداً للتكرار في جميع الأوقات ومن جملتها وقت الحال لزم بالضرورة أن يفيد الفورية بخلاف الأمر، وهذا الجواب قد تقدم مثله في أواخر المسألة الرابعة، وقد ناقضه بعد هذا بنحو سطر، ووقع أيضاً ذلك للإمام وأتباعه، والجواب الصحيح منع كون النهي يفيد الفور لما فيه من الخلاف لا سيما وهو مختار المصنف وعلى هذا فلا تناقض، [فروع] أحدها الآمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بذلك الشيء على الصحيح عند الإمام والآمدي واتباعهما، لأن من قال مر عبدك بكذا ثم قال للعبد لا تفعل لا يكون بالأول متعدياً ولا بالثاني مناقضاً، مثاله قوله ﷺ: «مُرْهُ فَلْيُراجِعها». الثاني الأمر بالماهية الكلية لا يكون أمراً بشيء من جزئياتها كالأمر بالبيع، فانه لا يدل على البيع بالعين أو بغيره، هكذا قاله الإمام وخالفه الآمدي وابن الحاجب. الثالث إذا كرر الأمر فقال صل ركعتين فقيل يكون ذلك أمراً بتكرار الصلاة، ونقله في المستوعب على عامة أصحاب الشافعي، وقال الصيرفي الثاني تأكيد، وقال الآمدي بالوقف.

(الأولى: النهي يقتضي التحريم) أي تحريم المنهي عنه (لقوله تعالى: ﴿ومَا نَهَاكُمْ

* الفصل الثالث في النواهي وفيه مسائل *

الأولى النَّهْي يقْتَضي التَّحْرِم لقوله تعالى: ﴿ومَا نَهاكُمْ عنْهُ فانْتَهُوا﴾ [1] وهو

عَنْهُ فانْتَهُوا﴾ أمرنا بالانتهاء عن المنهي عنه، فيجب الانتهاء عنه، وهو المعنى بالتحريم، (وهو) أي النهي (كالأمر في جميع ما مر من المذاهب والمباحث مثل الخلاف في أنه هل لاقتضاء الكف استعلاء، وهل له صيغة تخصه أى لا تستعمل في غيره، وفي صيغته أهى ظاهرة في الحظر دون الكراهة . أو بالعكس أو مشترك . أو للقدر المشترك أو موقوفة الى غير ذلك . إلا (في) حق (التكرار والفور). فان الأمر لا يفيدهما كما مر، والنهى يفيدهما لأنه يفيد العموم، ويلزم منه الفور إما استلزامه إياه فظاهر، أما أنه يفيد التكرار والعموم فلم يحتج عليه المصنف، وقد استدل عليه بما سبق من أن النهى يقتضى الامتناع عن إدخال ماهية الفعل في الوجود، فوجب الإمتناع عنه دائماً، إذ لو أتى بالمنهي عنه مرة لزم دخوله في الوجود، وهو خلاف مقتضى النهى . قال الفنرى: وفيه نظر لأن الامتناع من إدخالها فيه أعم من أن يكون دائماً أو غيره، ومقتضى النهى القدر المشترك كما مر في الأمر، أقول عدم استلزام تحصيل ماهية الفعل من حيث هى دوامه في الأمر، واستلزام الامتناع عنها من حيث هى دوام الإمتناع في النهى على ما يناسب الإطلاق العام الموجب، والدوام السالب له، والنكرة في سياق الإثبات والنفى جلي لا يحتاج الى البيان، وقد يستدل على أن النهى للقدر المشترك بأن يقال لا تفعل هذا مرة، ولا تفعل أبداً من غير تكرار، ولا نقض، وبأنه ورد للتكرار كالنهى عن الزنا والسرقة ولغيره كقول الطبيب للمحموم لا تأكل اللحم، والجواب عن الأول قد عرف، وعن الثاني بأن المقام

---

(١) الحشر آية ٧ .

كالأمرْ في التكرار والفوْر . الثانية ـ النهيُ يدلُّ شرعاً علي الفساد في العباداتِ . لأنّ المنهيّ عنهُ بعيْنِه لا يكونُ مأموراً بهِ، وفي المعامَلات إذا رَجع العقْد أو أمرٍ

في المثال الثاني قرينة صارفة عن التكرار، المسألة (الثانية ـ النهي يدل شرعا على الفساد) أى فساد المنهي عنه (في العبادات)، ومعناه فيها عدم الإجزاء كما لو قيل: لا تصم يوم العيد فلو صام عن قضاء رمضان أو نذر أو كفارة لا يجزىء، (لأن المنهى عنه) كالصوم الواحد بعينه لا يكون مأموراً به، لأن الأول مطلوب الترك، والثانى مطلوب الفعل ويستحيل كون الواحد بعينه إياهما معاً، وحينئذ لا يخرج بالإتيان بالمنهى عنه عن العهدة، وهو المراد بعدم الإجزاء، وقال الإمام يجوز أن يكون للعبادة كالصلاة جهتان كونها مكتوبة، وكونها غصبا . بأن تكون في الأرض المغصوبة. فحينئذ لو فعلت فيها أجزأت، ثم أجاب بأن الجهتين إن تفارقتا كان الأمر والنهى متعلقين بسببين متفارقين، وهو غير ما نحن فيه، وإن تلازمتا كانت الجهة المنهى عنها من ضرورات المأمور بها فكانت مأموراً بها أيضاً إذ الأمر بالشيء أمر بما هو من ضروراته لما مر، فيلزم المحذور، وفيه نظر، لأنه ليس المأمور به، والمنهى عنه الجهتين بل هما له كالصلاة، فلا يلزم تعلق الأمر والنهى، ولا المحذور على تقدير انفكاك أحدهما عن الأخرى، (و) يدل على الفساد (في المعاملات)، ومعناه عدم إفادتها لأحكامها المقصودة كالنهى عن بيع النقدين متفاضلا، فأنه بعد النهى لا يكون سببا لحل الانتفاع بالمبيع، ولا يترتب عليه أحكام البيع، وذلك (إذا رجع الى نفس العقد أو أمر داخل فيه أو) خارج (لازم له) مثال الأول (كبيع الحصاة) روى أبو هريرة رضى الله عنه . عن النبى ﷺ (أنه نهى عن بَيْع الحصاة) مثل أن يقول بعتك ثوبا من هذه الأثواب والمبيع ما يقع عليه هذه الحصاة إذا رميت، أو يقول بعتك هذا بكذا على أنك بالخيار الى أن أرمي بها، أو يقول إذا رميت فهذا مبيع منك بعشرة فيجعلون نفس الرمى بيعا، والبيع باطل في الكل، إما لجهل بالمبيع، وإما لابهام مدة الخيار، وإما لاختلال العقد باختلال

داخلٍ فيه، أوْ لازِمٍ له كبيْعِ الحصاة والملاقيح، والربا لأنّ الأوّلين تمسَّكوا على فسادِ الرِّبا بمجرَّدِ النّهي منْ غيرِ نكيرٍ. وإنْ رَجع إلى أمرٍ مقارنٍ كالبيْعِ في

الصيغة، هكذا ذكر الرافعي . والمناسب لما نحن فيه، التفسير الثالث، لأن النهى في الأول لما هو داخل وفي الثانى لما هو خارج (و) مثال الثانى بيع (الملاقيح) وقد عرفت معناه لأنه منهى عنه كما روى أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام، لانتفاء صفة معتبرة في المبيع الذى هو جزء للبيع وهى كونه مرئياً مقدور التسليم لدى العقد، (و) مثال الثالث (الربا) أى العقد الربوى أو بيع الربا والإضافة إما للبيان إن أريد الشرعى، أو للملابسة إن أريد اللغوى، فإنه منهى عنه لأمر خارج لازم وهو الفضل، وذلك (لأن الأولين) من الصحابة وغيرهم (تمسكوا على فساد الربا) بعد التمسك على التحريم، (بمجرد النهى) عنه لا بخصوص القرائن وهو قوله ﷺ «لا تبيعوا الذَهَب بالذَهَب» الحديث (من غير نكير) من أحد، فيكون إجماعا سكوتيا، على أن النهى عن الربا دال على الفساد، وإذا دل عليه ههنا مع أنه راجع الى ما هو خارج لازم، فأن يدل عليه فيما يرجع الى نفس العقد أو جزئه أولى . ومن ههنا قال أبو حنيفة رحمه الله ينعقد البيع مع صفة الفساد لأن الماهية بجميع أجزاها خالية عن الفساد، ومنشأه الخارج اللازم، فالحكم بالبطلان المطلق ترجيح مقتضى الخارج على مقتضى الذات، والحكم بعدم الفساد أصلا تسوية بين اللازم والمقارن فوجب الحكم بالانعقاد مع الفساد، قال الجاربردى وفيه نظر إذ الماهية المستلزمه للازم المستلزم للفساد مستلزمة للفساد فتمكن المفسدة في جوهر الماهية فوجب أن لا ينعقد، أقول هذا بناء على أنه اعتبر اللازم الماهية، وليس كذلك بل هو من لوازم الوجود . كالبياض للرومى مثلا . فلا مفسدة في الماهية، فينعقد باعتبارها من حيث هى . (وأن رجع) أى النهى (الى أمر) خارج (مقارن كالبيع في وقت النداء فلا) يدل على الفساد إذ لا يلزم من فساد المقارن فساد ذلك الشيء، فإن المنهى عنه في هذا المثال هو تفويت الجمعة ولا تعلق له بالبيع، وليس بلازم

وقتِ النِّداء فَلا . الثالثة ـ مقْتضى النَّهي فعْل الصدّ لأنّ العدَم غيرُ مقْدورٍ/ وقالَ

له ، وقد نقل عن مالك وأحمد رضي الله عنهما دلالته على الفساد هنا . قال الفنزى أن البيع بشرط الخيار المبهم منهى فاسد مع رجوع النهى الى المقارن وهو إبهام الخيار . أقول يمكن أن يجعل من لوازم الوجود إذ الخيار شرع لازما لوجود صنف من البيع . بخلاف تفويت الجمعة . والابهام مفسد للخيار المشروع ويلزم فساد البيع بشرط الخيار لفساد لازمه الوجودى ، وقد يقال كان الأولى في العبادات التفصيل أيضاً ، بان يقال النهى في العبادة ان رجع الى ما لا ينفك عنها كصوم يوم العيد اقتضى فسادها ، وإن رجع الى ما ينفك كالصلاة في ارض مغصوبة فلا . ثم اعلم أن ههنا مذاهب خمسة لأنه إما أن يدل على الفساد في الجملة أولا يدل أصلا ، أو يدل على ما في العبادات دون المعاملات . فالثالث مذهب ، والأول ينقسم الى دلالته لغة أو شرعاً وكل منها مذهب ، والأخير مختار المصنف والثاني الى أنه يدل على الصحة اولا فهما مذهبان . والأول مذهب الحنفية ولم ينقل تفصيل الثالث الى أنه بحسب الشرع أو اللغة ، والدليل على أن الأدلة لغة ، أن حاصل معنى فساد الشيء سلب أحكامه عنه وليس في لفظ النهى ما يدل عليه بإحدى الدلالات ، واستدل على الدلالة لغة بأنه لم يزل العلماء يستدلون على الفساد لمجرد النهى ، وهذا لأنهم فهموا ذلك لغة ، وأجيب بأنا لا نسلم ذلك بل لفهمهم شرعا ، والدليل على دلالته مطلقا ، مع الجواب مثل ما مر في الدلالة لغة ، واستدل من ذهب الى أنه لادلالة مطلقا بأنه لو دل على الفساد لما صح أن يقال نهيتك عن الربا وتملك به واللازم باطل ، وأجيب بمنع الملازمة لجواز التصريح بخلاف الظاهر كما في قولك رأيت أسداً يرمي . المسألة (الثالثة مقتضى النهى) أى متعلقه (فعل الضد) لا ترك المنهى عنه ، بمعنى أن لا يفعله وهو عدم الفعل (لأن) متعلق النهى مكلف به والمكلف به مقدور إذ القدرة شرط التكليف فمتعلق النهى مقدور ولا خفاء ، ان (العدم غير مقدور) عليه فمتعلق النهى ليس بعدم فيكون فعل الضد لعدم الثالث اتفاقا ،

أبو هاشمٍ مَن دُعي إلى زناً فلمْ يفْعلْ مدح . قُلْنا المدحُ على الكف . الرابعة النَّهي عن الأشياء إمَّا عَن الجَمعْ كنِكاح الأخْتين، أوْ عَن الجمع كالرِّبا والسَّرقة)،
أقول النهي هو القول الطالب للترك دلالة أولية، ولم يذكر المصنف حده لكونه معلوماً من حد الأمر السابق، وصيغته تستعمل في سبعة معان ذكرها الغزالي والآمدي وغيرهما أحدها التحريم كقوله تعالى ولا ﴿تقتلوا النفس﴾[1] والثاني الكراهة كقوله ﷺ: «لا يمْسِكنّ أحَدُكُمْ ذكرَهَ بيمينِهِ وهو يبول» الثالث الدعاء كقوله تعالى: ﴿ربنا لا تزغ قلوبنا﴾[2] الرابع الارشاد كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنُوا لا تَسْألُوا عن أشْياء﴾[3] الآية الخامس التحقير كقوله تعالى: ﴿ولا تَمدنّ عَيْنَيْكَ﴾ الآية السادس بيان العاقبة كقوله تعالى: ﴿ولاَ تَحْسَبَنّ اللهَ غَافلا﴾[4] الآية السابع اليأس كقوله تعالى: ﴿لا تَعْتَذِرُوا اليوم﴾ الآية وَقد اختلفوا في أن النهي هل من شرطه العلو والاستعلاء وإرادة الترك أم لا، وأنه هل له صيغة تخصه أم لا، وأنه هل هو حقيقة في الطلب وحده

(قال أبو هاشم) هو عدم الفعل إذ (من دعى الى زنا فلم يفعل مدح) على مجرد أنه لم يفعل فهو مقتضى النهى فقط وإلا لما مدح حتى يفعل الضد، (قلنا المدح) إنما هو (على الكف) عن الزنا وهو فعل فيكون المدح على الفعل، قال الفنرى وفيه نظر لأن الكف ترك الفعل وفرق بينهما . أقول هو سهو ومنشأه اشتراك لفظ الترك بين الكف وعدم الفعل . المسألة (الرابعة ـ النهى) إما عن واحد أو أشياء، والنهى (عن الأشياء إما عن الجمع) أى عن كل منها فيحرم تفريقا وجمعا (كالربا والسرقة) وشرب الخمر (أو عن الجميع) بينها مع إباحة كل منها

---

(١) الاسراء ٣٣.
(٢) آل عمران ٨.
(٣) المائدة ١٠١..
(٤) ابراهيم ٤٢.

أم لا، وأن ذلك الطلب الذي هو حقيقة فيه هل هو التحريم أو الكراهة، أو كل منهما بالاشتراك أو الوقف. كما اختلفوا في الأمر فعلى هذا إذا ورد النهي مجرداً عن القرائن فمقتضاه التحريم كما نبه عليه المصنف ونص عليه الشافعي في الرسالة فقال في باب العلل في الأحاديث ما نصه. وما نهى عنه فهو على التحريم حتى يأتي دلالة عنه على أنه أراد غير التحريم انتهى. ونص عليه أيضاً في مواضع أخرى، واستدل المصنف عليه بقوله تعالى: ﴿وما نَهاكُمْ عَنْهُ فانْتَهُوا﴾ أمر بالانتهاء عن المنهي عنه فيكون الانتهاء واجباً لأنه قد تقدم أن الأمر للوجوب ولك أن تقول إنما يدل هذا على التحريم في بعض النواهي بدليل منفصل أيضاً لا من وضع اللفظ وكلاهما غير المدعى، (قوله وهو كالأمر) يعني أن النهي حكمه حكم الأمر في أنه لا يدل على التكرار ولا على الفور كما تقدم، وفي المحصول أن هذا هو المختار، وفي الحاصل أنه الحق لأنه قد يرد للتكرار كقوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الأصل فيكون حقيقة في القدر المشترك، وصحح الآمدي وابن الحاجب أنه للتكرار والفور، وجزم به المصنف قبل هذا بقليل. كما تقدم التنبيه عليه. وقال في المحصول أنه المشهور وابن برهان أنه مجمع عليه، ودليل الإمام مردود بما تقدم في الكلام على أن الأمر ليس للتكرار ولأن عدم التكرار في أمر المريض إنما هو لقرينة وهو المرض، والكلام عند عدم القرائن، المسألة الثانية في أن النهي هل يدل على الفساد أم لا فقال بعضهم لا يدل عليه مطلقاً ونقله في المحصول عن أكثر الفقهاء والآمدي عن المحققين، وقال بعضهم يدل مطلقاً، وصححه ابن الحاجب لكن ذكر هذا الحكم مفرقاً في مسألتين فافهمه، وقال أبو الحسين البصري يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات واختاره الإمام في المحصول والمنتخب وكذلك أتباعه ومنهم صاحب الحاصل، وخالفهم المصنف فاختار تفصيلا يأتي ذكره والكلام عليه، وحيث قلنا يدل على الفساد، فقيل يدل

منفردا (كنكاح الأختين): (الباب الثالث في العموم والخصوص، وفيه فصول

من جهة اللغة، والصحيح عند الآمدي وابن الحاجب أنه لا يدل إلا من جهة الشرع، وقد تقدم دليله في الكلام على أن امتثال الأمر يوجب الاجزاء، وإليه أشار المصنف بقوله النهي يدل شرعاً، ولم يذكر الإمام ولا مختصر كلامه هذا القيد، وإذا قلنا لا يدل على الفساد ٠ فقال أبو حنيفة يدل على الصحة لاستحالة النهي عن المستحيل، وجزم به الغزالي في المستصفى قبل الكلام على المبين، ثم ذكر بعد ذلك في هذا الباب أنه فاسد، وقد تقدم معنى فساد العبادات والمعاملات في أول الكتاب فاغنى عن ذكره، ولنرجع إلى كلام المصنف وحاصله أن النهي يدل من جهة الشرع على الفساد في العبادات، أي سواء نهى عنها لعينها أو لأمر قارنها، لأن الشيء الواحد يستحيل أن يكون مأموراً به ومنهياً عنه، وحينئذ لا يكون الآتي بالفعل المنهي آتياً بالأمور به، فيبقى الأمر متعلقاً به، ويكون الذي أتى به غير مجزىء، وهو المراد من دعوى الفساد كما تقدم في الكلام على الصحة، هكذا قرره بعضهم، وهو خاص بالعبادات الواجبة أو المسنونة، مع أن الدعوى عامة، فالأولى أن يقال الصلاة المنهي عنها مثلا لو صحت لوقعت مأموراً به أمر ندب العموم الأدلة الطالبة للعبادات، ثم أن الأمر بها يقتضي طلب فعلها، والنهي عنها يقتضي طلب تركها ـ وذلك جمع بين النقيضين (قوله بعينه) هو بالبناء ومعناه بنفسه، وهو متعلق بيكون فافهمه . وهذا الدليل إنما يدل على الفساد من حيث هو وأما كونه من جهة الشرع فلا يدل وهو مطلوبه . على أن الفقهاء قالوا يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به منهياً عنه بجهتين واعتبارين، كما لو قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في الدار خاطـه . وأما النهي في المعاملات فعلى أربعة أقسام لأن النهي لا يخلو إما أن يكون راجعاً إلى نفس العقد أم لا . والثاني لا يخلو إما أن يكون إلى جزئه أم لا . والثالث لا يخلو اما أن يكون إلى لازم غير مقارن أم لا . فالأول كالنهي عن بيع الحصاة وهو جعل الإصابة بالحصاة بيعاً قائماً مقام الصيغة وهو أحد التأولين في الحديث . والثاني كبيع الملاقيح وهو ما في بطون الأمهات . فإن النهي راجع إلى نفس المبيع، والمبيع ركن من أركان

. . . .

العقد . لأن الأركان ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة، ولا شك أن الركن داخل في الماهية . والثالث كالنهي عن الربا. أما الربا النسيئة والتفرق قبل التقابض فواضح كون النهي عنه لمعنى خارج، وأما ربا الفضل فلأن النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا إنما هو لأجل الزيادة، وذلك أمر خارج عن نفس العقد لأن المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائداً أو ناقصاً صفة من أوصافه لكنه لازم، والنهي في هذه الثلاثة يدل على الفساد، لأن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير فكان ذلك إجماعاً، وإنما استدل المصنف على الثالث فقط لأنه إذا ثبت ذلك فيه ثبت فيما عداه بالطريق الأولى . وأما الرابع فكالنهي عن البيع وقت نداء الجمعة، فانه راجع أيضاً إلى أمر خارج عن العقد وهو تفويت صلاة الجمعة لا لخصوص البيع إذ الأعمال كلها كذلك، والتفويت أمر مقارن غير لازم لماهية البيع، وهذا القسم لا يدل على الفساد بدليل صحة الوضوء بالماء المغصوب، وهذا التفصيل الذي اختاره المصنف صرح به الامام في المعالم لكن في أثناء الاستدلال فافهمه، ونقله الآمدي بالمعنى عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره فتأمله، ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي نفسه ونص في الرسالة قبيل باب أصل العلم على أنه يدل على الفساد، فإنه عدد بيوعا كثيرة وحكم بابطالها لنهي الشارع، ثم قال ما نصه وذلك أن أصل مال كل امرىء محرم على غيره إلا بما أحل به، وما أحل به من البيوع ما لم ينه عنه، فلا يكون ما نهى عنه من البيوع محلا ما كان أصله محرماً . ثم قال وهذا يدخل في عامة العلم انتهى . ونص في البويطي في باب صفة النهي عن مثله أيضاً وهو كما نقله المصنف إلا في استثناء المقارن، وقد نقل ابن برهان عن الشافعي أنه مستثنى كما تقدم ★ المسألة الثالثة مقتضى النهي أي المطلوب بالنهي، وهو الذي تعلق النهي به إنما هو فعل ضد المنهي عنه . فإذا قال لا تتحرك فمعناه اسكن، وعند أبي هاشم والغزالي هو نفس أن لا يفعل وهو عدم الحركة في هذا المثال . لنا أن النهي تكليف والتكليف إنما يرد بما كان مقدوراً للمكلف، والعدم الأصلي يمتنع أن يكون مقدوراً لأن

. . . .

القدرة لا بد لها من أثر وجودي ، والعدم نفي محض فيمتنع اسناده اليها ، إذ لا فرق في المعنى بين قولنا ما أثرت القدرة أو أثرت عدما صرفا ، ولأن العدم الأصلي أي المستمر حاصل والحاصل لا يمكن تحصيله ثانياً ، وإذا ثبت أن مقتضى النهي ليس هو العدم ثبت أنه أمر وجودي ينافي المنهي عنه وهو الضد ولقائل أن يقول ترك الزنا مثلا ليس عدما محضا بل هو عدم مضاف متجدد فيكون مقدوراً ، احتج أبو هاشم بأن من دعي إلى زنا فلم يفعله فان العقلاء يمدحونه على أنه لم يزن من غير أن يخطر ببالهم فعل ضد الزنا . قلنا لا نسلم فان العدم ليس في وسعه كما قدمناه فلا يمدح عليه بل المدح على الكف عن الزنا ، والكف فعل الضد ، ولك أن تقول ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم النهي عن الشيء أمر بضده ، فان هذا هو قولهم متعلق النهي ضد المنهى عنه . المسألة الرابعة النهي إن كان عن شيء واحد فلا كلام وإن كان عن أشياء فعلى قسمين أحدهما أن يكون عن الجمع أي الهيئة الاجتماعية دون المفردات على سبيل الانفراد كالنهي عن نكاح الأختين وكالحرام المخير عند الأشاعرة كما تقدم في خصال الكفارة . الثاني أن يكون عن الجميع أي كل واحد كالربا والسرقة واعلم أن الأشياء جمع وأقلها ثلاث ، وحينئذ فالتمثيل غير مطابق ولو عبر بالمتعدد لخلص من السؤال . قال : (الباب الثالث في العموم والخصوص، وفيه فصول، **الفصل**

الفصل الأول في العموم) وأحكامه وقدم تفسير العام على المسائل اقتداء بالقوم، وليكون الشروع فيها على بصيرة . فقال (العام لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد) فاللفظ جنس ويخرج به المفهوم والفعل والقياس . (وقوله) يستغرق . يخرج العلم والمضمر والنكرة في الإثبات . (وقوله) . جميع ما يصلح . له يخرج الجمع المنكر لأنه غير مستغرق للجميع بخلاف المعرف بلام الاستغراق . (وقوله) بوضع واحد . يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة لا بالنسبة الى أفراد معنى واحد كالعيون لافراده الفوارة فأنه عام، ومثل اللفظ الذى له معنى حقيقي ومعان أخر مجازية . فإنه باعتبار دلالته على هذه

الأول في العموم . العام لفظٌ يستْغـرق جميـع مـا يصلـح لـه بـوضـع واحـد، وفيه مسائل) أقول اتفقوا على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة، وفي

المختلفات ليس بعام، وههنا بحث من وجوه. الأول ان المشترك بالنسبة الى المعانى، ولفظ الحقيقة بالنسبة الى ما وضع له، وغيره غير مستغرق فلا حاجة الى الإحتراز عنهما. إليه أشارالفاضل حيث جعل هذا القيد للتحقيق والإيضاح، ولا يجوز أن يجعل الاستغراق أعم من كونه بطريق الشمول أو البدل، وألا يدخل النكرة المثبتة مفرداً وجمعاً. الثانى أنه إن أريد بالصلوح صلوح الكلي لجزئياته خرج مثل القوم والرجال مع عمومهما، وإن أريد صلوح اللفظ لمعان وضع لكل منها شخصياً أو نوعياً ناقض قوله بوضع واحد، فلا بد من أن يراد بما يصلح له ما هو أعم، وباستغراقه تناوله لما يصلح له بحسب الدلالة مطابقة أو تضميناً، ويزاد قولنا لكثير غير محصور حتى يخرج اسم العدد والتثنية. فإن قلت يندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس لصلوحه للأجزاء الكثيرة. قلنا المعتبر الأجزاء المتفقة في الاسم كآحاد المائة فإنها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم. الثالث أن النكـرة المنفية مجاز مع دخولها في تعريف العام الحقيقي، لاستغراقها جميع ما يصلح له بالوضع النوعى في حكم النفى، بمعنى عموم النفى عن الآحاد في المفرد وعن المجموع في الجمع لا نفى العموم فقط، وأجيب بأنا لا نسلم أنها مجاز كيف ولم تستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم، غير أن إنتفاءه لا يمكن إلا بانتفاء كل فرد وقد صرح محققو شارحى المختصر بأنها حقيقة، كذا ذكر الفاضل. أقول لقائل أن يقول إن لم تستغرق الجميع لم تكن عاما وإن استغرقت تكون مجازاً، إذ تناولها لما يصلح له اللفظ وهو كل فرد لا على البدل تحسب إحدى الدلالتين وهو المعنى بالاستغراق ليس بـالـوضـع الأصلى، والجواب أن تنـاولها المذكـور بـدلالـة الالتـزام بمعـونـة النفى / ولا يخرج اللفـظ المستعمـل في مـا وضـع لـه كـالفـرد المبهـم هنـا بافادته المدلول الالتزامى عن كونه حقيقة، وقولنا بحسب إحدى الدلالتين ليس

المعنى أقول أصحها عند ابن الحاجب أنه حقيقة فيه أيضاً . لأن العموم في اللغة هو شمول أمر لمتعدد وذلك موجود بعينه في المعنى . ولهذا يقال عم المطر، وعم الأمير بالعطاء، ومنه نظر عام، وحاجة عامة، وعلة عاملة، ومفهوم عام، وسائر المعاني الكلية كالأجناس والأنواع وكذا الأمر والنهي النفسانيان . ★ والثاني أنه مجاز ونقله في الأحكام عن الأكثرين ولم يرجح خلافه واحتجوا بأنه لو كان حقيقة لكان مطرداً، وليس كذلك بدليل معاني الأعلام كلها . ولأن العموم هو شمول أمر واحد لمتعدد كشمول معنى الإنسان وعموم المطر حصل في جزء من أجزاء الأرض، والثالث أنه لا يصدق عليه لا حقيقة ولا مجازاً حكاه ابن الحاجب، إذا علمت هذه المقدمة فليرجع إلى الحد فقوله لفظ جنس، وقد تقدم غير مرة أن الكلمة أولى منه لكونه جنساً بعيداً بدليل إطلاقه على المهمل والمستعمل مركباً كان أو مفرداً بخلاف الكلمة، ويؤخذ من التعبير باللفظ أن العموم عند المصنف ليس من عوارض المعاني، لكنه قد نص بعد ذلك على تخصيص العلة والمفهوم وغيرهما، والتخصيص فرع العموم، وأيضاً فسيأتي قريباً ان العموم قد يكون عقلياً لا لفظياً، ولك أن تجيب بأنه يجوز أن يكون اطلاق العموم هناك على سبيل المجاز كما رآه الجمهور، وكلامه هنا في المدلول

بمتعلق بالتناول بل بالصلوح كقوله بوضع واحد، ويصدق عليها أنها متناولة لجميع ما يصلح له بإحدى الدلالتين كدلالة المطابقة مثلا، وإن كان التناول بالالتزام تأمل، ولو سلم أنها مجاز لكن الوضع عند الاطلاق لا يتناول النوعية، ولو سلم فالتعريف للعان الأعم . الرابع أنه قائل بتخصيص المفهوم كما سيجيء والتخصيص فرع العموم، مع أن ذكر اللفظ في الحد أخرج المفهوم كما مر، فلو قال بدل اللفظ ما أو الذى لدخل، ولا يلزم دخول الفعل ونحوه، لخروجه بقوله يستغرق . لأن الفعل كصلاة النبي ﷺ داخل الكعبة يستغرق الافراد مثل الفرض والنفل لأنه جار في الشخص . كذا ذكر الجاربردى . أقول يجوز أن يراد بالتخصيص في قولنا القابل للتخصيص كذا وكذا . الذى

الحقيقي، أو تقول العموم هناك بحسب اللغة وهنا بحسب الاصطلاح، وفي المعالم أن العام ما يتناول الشيئين فصاعداً من غير حصر فسلم من الاعتراضين وأن وقع في غيرهما. (وقوله) يستغرق، خرج به المطلق، إنه سيأتي أنه لا يدل على شيء من الأفراد فضلا عن استغراقها، وخرج به النكرة في سياق الإثبات سواء كانت مفردة كرجل أو مثناة كرجلين أو مجموعة كرجل أو عدداً كعشرة، فإن العشرة مثلا لا تستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي، نعم هي عامة عموم البدل عند الأكثرين ان كانت أمراً نحو اضرب رجلا، فإن كانت خبراً نحو جاءني رجل فلا تعم. ذكره في المحصول في الكلام على أن النكرة في سياق النفي تعم، ومعنى عموم البدل أنها تصدق على كل واحد بدلا عن الآخر، (وقوله) جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح فإن عدم استغراق من لما لا يعقل وأولاده زيد لأولاد غيره لا يمنع كونه عاماً، لعدم صلاحيته له، والمراد بالصلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية كما تقدم، ويجوز أن يكون حالا من ما أي جميع المعاني الصالحة له في حال كونها حاصلة بوضع واحد، واحترز بذلك عن اللفظ المشترك كالعين وما له حقيقة ومجاز كالأسد، وتقريره على وجهين. أحدهما أن العين قد وضعت مرتين مرة للمبصرة ومرة للفوارة، فهي صالحة لهما، فإذا قال رأيت العيون وأراد بها العيون المبصرة دون الفوارة أو بالعكس فإنها لم تستغرق جميع ما يصلح لها مع أنها عامة، لأن الشرط إنما هو استغراق الأفراد الحاصلة من وضع واحد وقد وجد ذلك، والذي لم يدخل فيها هو إفراد وضع آخر فلا يضر. فلو لم يذكر هذا القيد لاقتضى أن لا تكون عامة، وما كان له حقيقة ومجاز يعمل فيه هذا العمل

جعله مقسما للمفهوم معناه اللغوى وهو تقليل الاشتراك لا الإصطلاحى، وهو قصر اللف العام على بعض الآحاد، ثم اعتبار الاستغراق في العام إنما هو رأى الشافعية وبعض الحنفية، وأما عند عامتهم فيكفى في العموم انتظام جمع من المسميات كما صرح به فخر الإسلام وغيره . (وفيه) أى في هذا الفصل

المذكور بعينه فيكون المقصود بهذا القيد إدخال بعض الأفراد لا الاخراج، وهذا التقرير قد أشار إليه في المحصول إشارة لطيفة فقال، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهومية معاً وقل من قرره على وجهه فاعتمد ما ذكرته فإنه عزيز مهم، وإياك وما وقع للأصفهاني والقرافي في شرحيهما للمحصول. التقرير الثاني أنه قد تقدم إنه يجوز استعمال اللفظ في حقيقته كالعين وفي حقيقته ومجازه كالأسد وحينئذ فيصدق أن يقال إنه لفظ مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام أما الأسد ونحوه فلا خلاف، وأما العين ونحوها فعلى الأصوب كما تقدم، فأخرجه بقوله بوضع واحد وفي الحد نظر من وجوه. أحدها أنه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس هذا حداً لفظياً حتى يصح التعريف به بل حقيقياً أو رسمياً أورده الآمدي في الأحكام. الثاني أنه يدخل فيه الفعل الذي ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو ضرب زيد عمراً، أورده أيضاً الآمدي وكذلك ابن الحاجب. الثالث النقض بأسماء الأعداد فإن لفظ العشرة مثلا صالح لعدد خاص وذلك العدد له أفراد وقد استغرقها. أورده ابن الحاجب. الرابع أنه أخذ في تعريف العام لفظة جميع وهو من جملة المعرف وأخذ المعرف قيداً في المعرف باطل لما علم في علم المنطق. أورده الاصبهاني شارح المحصول وهذه الأسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضي لكونه عناية في الحد، نعم قولنا ضرب زيداً عمراً لم يستغرق جميع ما يصلح له لأنه غير شامل لجميع أنواع الضرب (قال (الأولى ـ أن لكلِّ شيءٍ حقيقةً هو بِهَا هو فالدالُّ علَيْها المطلق. وَعليها مع وَحْدةٍ معيَّنة المعْرفة. وَغير معيَّنةٍ النّكرةُ، وَمع وحدَاتٍ مَعدودة العَدد، ومَع كلِّ جزئياتها العامُّ). أقول

(مسائل) المسألة (الأولى) في الفرق بين المطلق والعام وهو (أن لكل شيء حقيقة هو بها هو) كالحيوان الناطق للانسان فأنه بهذا المفهوم هو، ويسمى الماهية لا بشرط، وهي غيرها بشرط لا لتحققها في الأعيان دون الثانية (فا) للفظ (الدال عليها) أى تلك الحقيقة من حيث هي بلا اعتبار قيد إيجابي أو

غرضه الفرق بين المطلق والنكرة والمعرفة والعام والعدد، فإن بعضهم يرى أن المطلق هو النكرة كما حكاه في المحصول، وحاصله أن لكل شيء حقيقة أي ماهية ذلك الشيء بها، أي بتلك الحقيقة يكون ذلك الشيء. فالجسم الإنساني مثلا له حقيقة وهي الحيوان الناطق وذلك الجسم بتلك الحقيقة إنسان، فان الانسان إنما يكون إنساناً بالحقيقة وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها ملازماً لها كالوحدة والكثرة أو مفارقاً كالحصول في الحيز المعين. فمفهوم الإنسان من حيث هو إنسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم من حقيقته، وإن كان لا يخلو عنه، إذا عرفت هذا فنقول اللفظ الدال عليها أي على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير من المرأة،

سلبي،(المطلق)وهو معنى قولهم هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالإثبات (و) الدال (عليها) أى الحقيقة (مع وحدة معينة المعرفة) سواء كانت الدلالة بمعلوم في التشخيص كالمضمر واسم الإشارة، والمعرف بلام العهد، والمضاف الى المعرفة . لأنه لوحظ في أصل وضعه العهد وكذا الموصول أولا كالعلم . (و) الدال مع وحدة (غير معينة النكرة) نحو رجل فأنه يدل على فرد من ذكور بنى آدم البالغين بلا تعيين (و) الدال عليها (مع وحدات معدودة) أى كثرة محصورة (العدد . ومع) وحدات غير محصورة بأن يكون مع (كل جزئياتها العام) . فأن قلت الكثير المتحقق في قولنا جاء القوم كيف لا يكون محصوراً فأن أزدت مالا يدخل تحت العد والضبط . بالنظر إليه يكون لفظ السموات غير عام . قلنا المراد أن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين، ثم ههنا اشكالات. الأول أن الذي في قولك الذي يأتيني فله كذا معرفة مع عدم دلالته على الماهية مع وحدة معينة، وكذا المعرف بلام الاستغراق كذا قال الفنرى . أقول ذو اللام المستغرق عام وكذا الذى هنا لا تصافه بصفة عامة فلكل منهما وحدة مجموعية. فان قلت فيلزم كون النكرة المنفية معرفة وكذا مثل أى رجل

والدال عليها مع وحدة أي مع الدلالة على كونه واحداً إما بالشخص أو بالنوع أو بالجنس إن كان معيناً فهو المعرفة كزيد . وإن كان غير معين فهو النكرة كقولك مررت برجل، وهذان للقسمان لم يذكرهما الإمام· بل ذكرهما صاحب الحاصل وصاحب التحصيل فتبعهما المصنف، والدال على الماهية مع وحدات أي

يأتيني · قلنا ثمة، وإن أمكن اعتبار الوحدة المجموعية لكنها ليست بمعينة إذ المراد ما لوحظ فيه التعيين بالوضع وذا إنما يكون في المعارف. فأن قلت إن اريد بالوضع الشخصي · فالوحدة المجموعية في الذى غير مستفادة منه، وإن أريد النوعي ورد النكرة المنفية، قلنا لوحظ بغير الوحدة الفردية في الذى، فعند العموم صار كأن الوحدة المجموعية متعينة بالوضع بخلاف النكرة المنفية. الثانى أن المعرف بلام الاستغراق ونحوه عام ومعرفة مع أنه جعل كل منهما قسما للاخر، والجواب أن هذه أقسام متداخلة والتغاير بالاعتبار · فالرجال باعتبار الوحدة المجموعية المعينة معرفة، وباعتبار استغراقه عام. الثالث أن المعروف بلام الجنس في قولنا الرجل خير من المرأة مطلق على رأيه لكون المراد منه الماهية لا بشرط · فيلزم أن لا يكون معرفة لأنها الماهية بشرط شيء، والجواب أنه معرفة لاعتبار الوحدة المعينة النوعية فيها، والمراد بالوحدة ما هو أعم من الشخصي والنوعي والجنسي على ما صرح به الجاربردى، ولا نسلم أن المراد الماهية لا بشرط بل الماهية باعتبار حضورها في الذهن · كما ذكر الفاضل في الفرق بين الرجعى ورجعى إلا أنه يبقى أن رجعى يراد بها الحقيقة مطلقاً مع قطع النظر عن الحضور الذهنى، وإن تحقق فيلزم أن لا تكون نكرة ويمكن أن يتحمل أنه مطلق من حيث الدلالة على نفس الحقيقة · نكرة باعتبار عدم اعتبار الحضور. الرابع أنه خرج عن ضابط المعرفة نحو الرجلان، وعن النكرة مثل رجلان إذ لا وحدة فردية ثمة، ولا مجموعية بخلاف الرجل والرجال ورجل ورجال، الجواب أن المراد بالمجموعية الاجتماعية فان قلت فحينئذ أسماء العدد إما من المعرفة أو النكرة قسما

مع كثرة ينظر فيها إن كانت معدودة أي محصورة لا تتناول ما عداها فهو العدد كخمسة . وإن كانت غير معدودة بل مستوعبة لكل جزء من جزئيات تلك الحقيقة أي لكل فرد من أفرادهافهو العام كالمشركين، وهذه العبارة التي في العام أخذها المصنف من الحاصل فانه عدل عن قول الإمام، وعليها مع كثرة غير معينة إلى ما قلناه . لأنه يرد عليه الجمع المنكر كقولنا رجال فتابعه المصنف عليه وهو من محاسن الكلام، وما أورده بعضهم عليه فلا وجه له ،ويؤخذ منه حد آخر للعام غير المذكور أولا . ومنه أخذ القرافي حده حيث قال هو اللفظ الموضوع لمعنى كلي يفيد التتبع في محاله. وكلامه يقتضي أنه اختراعه. واعلم أن هذا التقسيم ضعيف لوجوه: أحدها أنه يقتضي أن العدد والمعرفة والعام متقابلات أي لا يصدق أحدها على الآخر، لأن هذا شأن التقسيم وليس كذلك، فإن العام والعدد قد يكونان معرفتين كالرجال والخمسة، ونكرتين نحو كل رجل وخمسة فتداخلت الأقسام. الثاني أن اعتبار الوحدة في مدلول المعرفة والنكرة يوجب

آخر، قلنا الملاحظ فيها ليست الوحدة الاجتماعية من حيث هى بل الوحدات المحصورة التى تعرض الاجتماعية عليها . الخامس أنه لم يقيد الجزئيات في العام بالجميع مع أنه شرط العموم، وأيضاً لا يلزم في العام أن يكون ما يصلح له من الكثرة الجزئيات كما مر، بل قد يكون أجزاء كما في المسلمين. الجواب عن الأول بأن الجمع المضاف يراد به الجميع كما في عبيدى أحرار . فأن قلت فحينئذ يكون الجمع المنكر واسطة بين العدد والعام . قلنا لما لم يفد مزيد أحكام اكتفى بالدراجه تحت النكرة ولم يعد قسما آخر كالتثنية . وعن الثانى بأن المسلمين يدل على الماهية الاعتبارية وهى مفهوم المسلم مع جزئياته، وإن لم تكن جزئيات مفهوم اللفظ إلا أن هذا لا يتأتى في مثل الجميع مع أنه من ألفاظ العموم إلا أن يتعسف . السادس أن الرقبة في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾[1] مطلق، مع القطع بأن المراد فرد من أفراد الرقبة غير

---

(١) المجادلة ٣.

خروج نحو الرجلين والرجال عن حد المعرفة . وخروج نحو رجلين ورجال عن حد النكرة وهو باطل . ولم يذكر ذلك غير صاحب الحاصل والتحصيل .
★ الثالث أن العدد في قولنا خمسة رجال مثلا إنما هو الخمسة وحدها بلا نزاع ، والرجال هو المعدود ، وكلامه يقتضي أن العدد إما اسم للمجموع أو للرجال فقط ، وهو الأقرب لكلامه ، فان الرجال لفظ دال على الحقيقة وعلى وحدات معدودة بالخمس ، فانا عددناها بها ، وأيضاً فإن المعدود مشتق من العدد فيتوقف معرفته على معرفته فكيف يؤخذ في التقسيم الذي يحصل منه تعريفه ، وعبر الإمام في المحصول والمعالم بقوله معينة ، ولكن أبدله في الحاصل بقوله معدودة فتبعه المصنف عليه . قال (الثانية ـ العمومُ إمّا لغة بنفسه كأيّ للكل ومن للعالمين وما لغيرهمْ ، وأينَ للمكان ، ومَتى للزّمان أو بقَرينةٍ في الإثباتِ كالجمع المحلىٰ

مقيد بشيء من العوارض ، وهذا مناف لجعل المطلق الحقيقة من حيث هي ، إليه يشير كلام الفاضل . أقول يمكن أن يتحمل بأنا لا نسلم القطع بذلك لم لا يجوز أن يراد الحقيقة ، وتلزم الفردية ضرورة التحرير ، ولو سلم فارادة الفرد باعتبار أنه جزئي من جزئيات الحقيقة لا يخرج اللفظ عن كونه مطلقا ، بمعنى أنه موضوع للحقيقة من حيث هي . هذا والحق أن رقبة بالتنكير على وزن أسد ، ولاخفاء انه موضوع لواحد من أحاديثه كما نص عليه في شروح المفصل لا الحقيقة المتحدة في الذهن ، وإلا لما بقى فرق بينه وبين أسامة . مع أن أهل اللغة صرحوا بخلاف . اللهم إلا أن يلتزم وضع أسد للحقيقة من حيث هي ، وأسامة لها باعتبار حضورها في الذهن . فاحفظ هذه المباحث فإنه قد خلا عنها الشروح . المسألة (الثانية العموم) الثابت باللفظ (إما) أن يثبت (لغة بنفسه) أى نفس اللفظ من غير قرينة تدل عليه . (كأى للكل) أى لذوى العلم وغيرهم . كقولك في الاستفهام أى شيء عندك . وفي المجاز أي رجل يأتينى فله كذا ، وأى ثوب تلبسه فأنت جيل . والمذكور في كتب الحنفية أن أي نكرة وإن أضيفت الى المعرفة ، لأنه على أى تقدير تصلح

بالألفِ واللاّمِ . والمضاف وكَذا اسمُ الجنْس أو النفي كالنَّكرةِ في سياقِهِ أوْ

لواحد مبهم على البدل وهو باعتبار الأصل للقصد الى فرد كسائر النكرات، وإنما تعم لعموم الصفة . والمراد الوصف المعنوى لا النعت النحوى . إذ الجملة بعدها قد تكون خبراً أو صلة أو شرطا قال الفاضل الأظهر أن عمومها بحسب الوضع، للفرق الظاهر بين أعتق عبدا من عبيدى دخل الدار، وأعتق أى عبدى دخل الدار، والاستدلال بجواز عود الضمير المفرد إليه ونحوه ضعيف . لجريانه في مثل ما من . (و) مثل (من العالمين) أى لذوى العلم وتكون شرطية، واستفهامية . وموصولة وموصوفة . والأولان يعمان ذوى العقول نحو من جاء فله كذا ومن في الدار . والأخيران قد يكونان للشمول، وقد يكونان للخصوص وإرادة البعض . كما في قوله: ﴿ومنهم من يستمعون إليك﴾[1] ﴿ومنهم من ينظر إليك﴾[2] وافراد الضمير وجمعه نظرا الى اللفظ والمعنى لأنه وإن كان للبعض إلا أن البعض متعدد . (و) مثل (ما لغيرهم) أى غير العالمين وهو قول بعض أهل اللغة والأكثرين على أنه يعم ذوى العلم وغيرهم . قال الله تعالى: ﴿والسّماء وما بناها﴾[3] فإن قلت ففى قوله: ﴿فاقْرَأوا ما تيسرَ مِن القُرآن﴾[4] يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم قلنا بناء الأمر على التيسير دل على إرادة ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع، وإلا لا نقلب متعسراً (و) مثل (أين للمكان) فإن قولنا أين تذهب أذهب يفيد عموم الأمكنة (و) مثل (متى للزمان) كقولك متى تخرج أخرج فأنها تفيد شمول الأزمنة وكذا في الاستفهام نحو أين زيد ومتى القتال فإنها على وزن من في الدار إذ الأصل أريد في الدار أم عمرو أم بكر الى غير

(١) يونس ٤٢ .

(٢) يونس ٤٣ .

(٣) الشمس ٥ .

(٤) المزمل ٢٠ .

عُرفاً مثْلُ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [1] فإنّه يوجبُ حُرمَةَ الاسْتِمْتاعاتِ أوْ عَقلاً كَتَرتُّبِ الحكمْ على الوَصفِ ومعْيارُ العُموم جوازُ الاستثناء فإنَّه يُخرِجُ ما

ذلك . عدله الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر أو التطويل المتعسر كما أن أصل من جاء فله كذا إن جاء فله كذا إن جاء زيد أو جاء عَمرو أو جاء بكر وعلى هذا (أو) يثبت العموم من اللفظ . (بقرينة) ضمت إليه إما (في الإثبات كالجمع المحلى بالألف واللام) للاستغراق سواء كان جمع قلة أو كثرة . نحو (ما رآه المسلمون حسناً حديث شريف) ونحو (اية الرجال قوامون)[2] والدليل على عمومه تعين جواز الاستثناء الشامل للكل . لما سبق أن المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة نحو الرجل خير من المرأة . وقد يكون حصة غير معينة منها واحداً أو أكثر . نحو جاءني رجال فقال الرجال . كذا وقد يكون حصة غير معينة لكن باعتبار عهدتيها في الذهن مثل أدخل السوق حيث لا يقصد العهد الخارجي ، وقد يكون جميع أفرادها مثل﴿ إن الإنسان لفي خسر﴾[2] واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتمييز والتعيين في كل من الصور ليتميز ما يقصد باللفظ فهو في الأول لتعريف الجنس . وفي الثاني للعهد الخارجي، . وفي الثالث للعهد الذهنى . وفي الرابع لاستغراق الأفراد وهو المعنى بالعموم . وإذا تمهد هنا فنقول الأصل الراجح في المعرف باللام العهد الخارجى لأنه حقيقة التمييز . وكمال التعيين . ثم الاستغراق لندور الحكم على الطبيعة من حيث هي بلا اعتبار الافراد، وتوقف العهد الذهني على وجود قرينة البعضية فالاستغراق، والعموم هو المفهوم من الاطلاق عند عدم العهد الخارجى خصوصاً في الجمع إذ الجمعية قرينة القصد الى الافراد . كذا ذكر الفاضل (و) مثل الجمع (المضاف) جمع قلة أو كثرة نحو أولادنا أكبادنا ، ونحو

---

(١) النساء ٣٤ .

(٢) العصر ٢

يَجبُ انْدِراجه لولاهُ وإلاَّ لجاز مَن الجمع المنكر، قيل لوْ تناوَل لامتنَع

عبيدى أحرار (وكذا اسم الجنس) فإنه عام أيضاً إذا كان بلام الاستغراق نحو ﴿يا أيّهَا النّاس اعْبُدُوا ربّكُمْ﴾[1] أو مضافاً نحو ﴿يُخَالِفُون عن أمْرِه﴾[2] (أو) يثبت العموم بقرينة في (النفى كالنكرة في سياقه) نحو لا رجل في الدار فإنها تعم (او) يثبت (عرفا مثل) قوله تعالى: ﴿حرّمتْ عَلَيْكُمْ أمهاتكُمْ﴾ فإنه لغة، لا يفيد إلا حرمة شيء ما من الأمهات . لكنه (يوجب حرمة جميع الاستمتاعات) المتعلقة بقضاء الشهوة عنها كالوطء والقبلة، والمس، والنظر بشهوة (أو عقلا كترتب الحكم على الوصف) المناسب . كقوله تعالى: ﴿والسّارِقُ والسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾[3] فإن الترتيب يدل على أن وصف السرقة علة لحكم وجوب القطع، وبعد ثبوت العلية يحكم العقل بعموم العلية بمعنى أنه كلما وجدت العلية ثبت الحكم . قال الخنجى: المقسم هو العموم اللغوى فيشمل العموم العقلى، قال الفنرى: هذا كلام عجيب إذ العقلى قسيم اللغوى، فلا يكون اللغوى مقسما له . اللهم إلا أن يريد بالعموم العموم المستفاد من اللفظ، والعموم العقلى مستفاد منه ولو بقرينة العقل . أقول تعجبه أعجب كأنه فهم بالعموم اللغوى عموم اللفظ لغة وليس كذلك . بل مراده أن ليس المراد بلفظ العموم معناه الاصطلاحى أى كون اللفظ مستغرقة للجميع بالوضع، وإلا لم يشمل عموم ما يستغرق بقرينة العقل مع أنه مقسم له بل المراد معناه اللغوى وهو مطلق الشمول سواء كان بحسب الوضع أو بضمه قرينة العقل، وما ذكر بعد قوله اللهم المشعر بتعسفه قريب مما ذكرنا لكن لا تعسف فيه الابتاء على ما فحصه، ثم لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها

(١) البقرة ٢١ .

(٢) النور ٦٣ .

(٣) المائدة: ٣٨ .

الإِسْتِثْناء لِكونه نقضاً. قلنا منْقوضٌ بالاستثناء منَ العددِ، وأيْضاً استِدلال الصَّحابةِ رَضيَ اللهُ عنهمْ بعمومِ ذلكَ في مثل: ﴿الزَّانيةُ والزَّاني﴾[1] ﴿يُوصيكُمُ

استدل على عمومها بوجه يشمل الكل، وبوجه يختص بالبعض. أما الأول فقوله: (ومعيار العموم جواز الاستثناء) في جميع ما ذكر (فأنه) أى الاستثناء (يخرج ما يجب اندراجه لولاه) أى لولا الاستثناء (وإلا) أى وإن لم يكن الاستثناء كما ذكر (لجاز) أن يستثنى (من الجمع المنكر) إذْ لا مانع منه سوى عدم وجوب الاندراج، وإنْ لم يوجد الاستثناء واللازم باطل وفاقا، ولذا قالوا في قوله تعالى: ﴿لو كَانَ فِيهمَا آلِهةٌ إلا الله لَفَسَدَتَا﴾[2] بتعدد الاستثناء، وحمل الأعلى غير في الوصف فعلم أنه إخراج ما وجب اندراجه لولاه، فلولا أن كلا من المذكورين واجب الاستغراق للجميع لما صح استثناء كل فرد منه، واللازم باطل لأنه يصح أي عبيدي جاء إلا زيداً فأعتقه، ومن جاء إلا زيداً فأكرمه، وما يصنع إلا الحباكة أصنع، وأين يذهب الى السوق، ومتى يخرج إلا يوم السبت أخرج، وخسر الرجال أو رجال أولاد آدم أو الإنسان. إلا أهل الإيمان، ولا إله إلا الله، وكذا القياس في الآخرين جوازه وإن لم يرد شرعا . فإن (قيل: لو تناول) أى المستثنى منه المستثنى، ووجب الاندراج قبل الاستثناء (لامتنع الاستثناء لكونه نقضاً) للكلام السابق، فإن المتكلم بالعام قد دل على الاستغراق، ثم رجع عن ذلك بإخراج البعض منه فيلزم ثبوت الحكم وعدمه، (قلنا) هذا منقوض بالاستثناء من العدد)، إذ العدد نص في تناول جميع آحاده، فلو كان وجوب التناول قبل الاستثناء يوجب النقض لكان الاستثناء من العدد نقضاً . واللازم باطل لوروده مثل قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فيهمْ أَلْفَ سَنَة إلا خَمْسِينَ عَاماً﴾[3] والحل ما قيل إن المستثنى داخل بحسب

---

(١) النور آية ٢ .

(٢) الانبياء ٢٣ .

(٣) العنكبوت ٢٩ .

اللهَ في أولاَدِكُم﴾ [1] أمرتُ أن أقاتل النَّاس حتى يقُولوا لا إله إلا الله) الائمة

الوضع لكنـه لا يتعلـق الحكـم بـه، بـل الحكـم يتعلـق بـالبـاقـي بقـرينـة الاستثناء . ولولاه لدخل مقصوداً بتعلق الحكم به، كما لو دخل وضعاً، ولا يخفى أن النقض المذكور تجويز لتحقق معيار العموم في العدد، وتسليمه مع أنه ليس بعام، واعتذر عنه الفنرى بأن المعيار جواز استثناء بعض ما يصلح له اللفـظ، وهـو جـزئيـات مفهـومـه، والمستثنى في العـدد ليس جـزئيـا لمفهومه . أقول: لا يخفى ما فيه لما أسلفت، اللهم إلا أن يقال إن عموم مثل القوم والرجال إنما هو باعتبار تناوله للجماعات دون الآحاد، والأقرب أن يقال المعيار جواز الاستثناء من غير المحصور، وأما الثانى فقوله: (وأيضاً) الدليل على العموم . (استدلال الصحابة رضى الله عنهم بعمـوم ذلـك)، ظـاهـره الإشارة الى جميع ما تقدم، والمراد البعـض بقـرينـة أنـه لم يثبـت استـدلالهم بالجميع، بل بالبعض . كالوصف المرتب عليه الحكم بالفاء . (في مثل الزانية والزانى) (فاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ منهمَا)، فإنهم استدلوا به على تعميم إيجاب الجلد على كل من زنى من غير نكير، والخنجى، والمراغى، والجاربردى زعموا أن هذا مثال لعموم المفرد المحلى باللام، وليس بسديد إذ المستدل على عمومه المفرد المحلى الذى هو اسم جنس لكونه المعدود في صيغ العموم دون الصفة، إذ هي ليست باسم جنس كما تقدم، واعتراض الفنرى بأنه يلزم التكرار في الجملة لأن الناس أيضاً اسم محلى، وإن كان أحدهما مشتقاً والآخر غيره ضعيـف لـوقـوع مثلـه في الجمـع المحلى كما ستعـرف وكـالجمـع المضاف . نحو قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ في أَوْلاَدِكُمْ﴾ فإن فاطمة رضي الله عنها احتجت بعمومه على أبي بكر رضي الله عنهما في توريثها فدك والعوالى موضعين كانا لرسول الله ﷺ، ولم ينكر عليها أحد من الصحابة بل عدل أبو بكر الى تخصصه بقوله عليه السلام (نَحْنُ مَعَاشِر الأَنْبِيَاء لا نرث ولا

---

(١) النساء ١١ .

منْ قُريشٍ (نحنُ معاشر الأنبياء لا نورثُ (شائعاً منْ غيْر نكيرٍ) أقول العموم إما أن يكون لغة، أو عرفاً، أو عقلا. القسم الأول وهو المستفاد من وضع اللغة له حالان أحدهما أن يكون عاماً بنفسه أي من غير احتياج إلى قرينة، وحينئذ فإما أن يكون عاماً في كل شيء سواء كان من أولي العلم أو غيرهم كأن تقول أي رجل جاء وأي ثوب لبسته، وكذا كل وجميع والذي والتي ونحوهما وكذا سائر إن كانت مأخوذة من سور المدينة وهو المحيط به، وبه جزم الجوهري وغيره، فإن كانت مأخوذة من السؤر بالهمزة وهو البقية فلا يعم وهو الصحيح، وفي الحديث (وفارق سائِرهُن) أي باقيهن وشرط أي أن تكون استفهامية أو شرطية، فإن كانت موصولة نحو مررت بايهم قام أي بالذي، أو صفة نحو امررت برجل أي رجل بمعنى كامل. أو حالا نحو مررت بزيد أي رجل بفتح أي بمعنى كامل أيضاً. أو منادى نحو (يا أيها الرجل) فإنها لا تعم، وإما أن يكون عاماً في العالمين خاصة. أي أولي العلم. كمن قال الصحيح أنها تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد، وقيل تعم شرعاً الذكور الأحرار فقط، وشرطها أن تكون شرطية أو استفهامية، فان كانت نكرة موصوفة نحو مررت

نورث كمال الحديث) كما سيجيء وكاسم الجنس المحلى نحو قوله عليه السلام (أمِرْتُ أنْ أُقَاتِلَ النّاسَ حتى يَقُولُوا لا إله إلا الله) «فإذا قالوها عصموا مني دمائهم وأموالهم الا بحقها» فإن عمر استدل بعمومه على عدم جواز قتال مانعي الزكاة ولم ينكر العموم أحد، بل عدل أبو بكر الى الاستثناء وقال: أليس أنه قال ﷺ (إلا بحقها) والزكاة من حقها، وكالجمع المحلى كقول أبي بكر رضي الله عنه رداً على الأنصار حين قالوا سيخلق منا إمام (الأئمة من قريش) وقوله محتجاً على فاطمة قال عليه الصلاة والسلام «نحن معاشر الأنبياء لا نورث»[1] ما تركناه صدقة، من غير نكير من أحد عمومها والأول مثال

---

(١) الحديث بتمامه (نحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث ما تركناه صدقة)..

بمن معجب لك، بجر معجب (أي رجل معجب. أو كانت موصولة نحو مررت بمن قام. أي بالذي قام فإنها لا تعم. ونقل القرافي عن صاحب التلخيص أن الموصولة تعم، وليس كذلك فقد صرح بعكسه، ونقله عنه الأصفهاني في شرح المحصول والعالمين هنا بكسر اللام وإنما عدل عن التعبير بمن يعقل وإن كانت هي العبارة المشهورة، إلى التعبير بأولي العلم لمعنى حسن غفل عنه الشارحون ذكره ابن عصفور في شرح المقرب وغيره، وهو أن من يطلق على الله تعالى كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَسْتُم لَهُ بِرَازِقِينَ﴾ [1] وكذلك أي كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكبَرُ شَهادةً قُلِ اللهُ﴾ [2] والباري سبحانه وتعالى يوصف بالعلم ولا يوصف بالعقل فلو عبر به لكان تعبيراً غير شامل، وأما أن يكون عاماً في غير أولي العلم وهو ما، نحو اشتر ما رأيت فلا يدخل فيه العبيد والإماء، وفيه خلاف يأتي ذكره بدليله في تأخير البيان إن شاء الله تعالى لكن إذا كانت ما نكرة موصوفة نحو مررت بما معجب لك أي بشيء، أو كانت غير موصوفة نحو ما أحسن زيداً فانها لا تعم، وأما أن يكون عاماً في الأمكنة خاصة نحو أين تجلس أجلس، وأما في الأزمنة نحو متى تجلس أجلس، وقيد ابن الحاجب ذلك بالزمان المبهم كما مثلناه حتى لا يصح أن تقول متى زالت الشمس فأتمنى، ولم أر هذا الشرط في الكتب المعتمدة، ولقائل أن يقول: لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان إذا قال لامرأته متى قمت أو حيث قمت أو أين قمت فأنت طالق يقع عليه الثلاث كما لو قال كلما وليس كذلك (وقوله أو بقرينة) هذا هو الحال الثاني، وهو أن يكون عمومه مستفاداً من اللغة لكن بقرينة وتلك القرينة. وقد تكون في الإثبات، وهي أل والاضافة الداخلان على الجمع كالعبيد وعبيدي، وعلى المفرد، وهو الذي عبر عنه المصنف باسم الجنس، كقوله تعالى: ﴿ولا تَقْرَبُوا الزنا﴾ ﴿فَلْيَحْذَرِ الذين يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [3] لكن إن كانت أل

---

(١) الحجر ٢٠.

(٢) ١٩ الانعام.

(٣) الأسراء ٣٢.

عهدية فإن تعميمها لأفراد المعهودين خاصة، قال في المحصول والضمير العائد على اسم حكمه حكم ذلك الاسم في العموم وعدمه، وهنا أمور: أحدها ـ أن هذه القرينة قد تفيد العموم في النفي أيضاً نحو ﴿ولا تَنْكِحُوا المُشْرِكَاتِ﴾[1] الثاني ـ أن العموم فيها تقدم يختلف فالداخل على اسم الجنس يعم المفردات[4]، وعلى الجمع يعم الجموع. لأن أل تعم أفراد ما دخلت عليه، وقد دخلت على جمع، وكذلك الإضافة، وفائدة هذا أنه يتعذر الاستدلال به في حالة النفي أو النهي على ثبوت حكمه لمفرادته، إنما حصل النفي أو النهي عن أفراد المجموع، والواحد ليس بجمع، وهو معنى قولهم لا يلزم من نفي المجموع نفي كل فرد، ولا من النهي عنه النهي عن كل فرد، فإن قيل: يعارض هذا إطلاقهم أن العموم من باب الكلية فإن معناه ثبوته لكل فرد سواء كان نفياً أم لا كما تقدم بسطه في تقسيم الدلالة. قلنا: لا تنافي بينهما فانا قد أثبتناه لكل فرد من أفراد ما دخل عليه وهو المجموع. الثالث ـ لم يصرح الإمام وأتباعه بحكم المفرد المضاف هنا نعم صرحوا بعمومه في الكلام على أن الأمر للوجوب فانهم قد استدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ الآية فأورد الخصم أن أمره لا يعم فأجابوا بأنه عام لجواز الاستثناء كما تقدم، ونقله القرافي هنا عن صاحب الروضة، وأما المفرد المعرف بأل فذكره الإمام في كتبه وصحح هو وأتباعه أنه لا يعم، وصحح المصنف وابن الحاجب عكسه، وصححه ابن برهان في الوجيز، ونقله الإمام عن الفقهاء والمبرد والجبائي، ونقله الآمدي عن الشافعي رحمه الله والأكثرين، ورأيت في نصه في الرسالة نحوه أيضاً، فإنه نص على أن الأرض من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السّمٰوَاتِ والأَرْضَ﴾[2] من الألفاظ العامة التي أريد بها العموم، ثم نص على أن قوله تعالى: (الزانية والزاني) (والسارق والسارقة) ونحوه من العام الذي خص) ورأيت في البويطي نحوه أيضاً فانه جعل قوله

(١) البقرة ٢٢١.

(٢) الزمر ٥.

تعالى: ﴿النَفس بالنّفس﴾ [1] من العام المخصوص، ولك أن تقول لم لا قال الشافعي رحمه الله بوقوع الثلاث على من حلف بالطلاق المعرف، وقد يجاب بأن هذا يمين فيراعى فيه العرف لا اللغة، (قوله أو النفي) تقديره أو بقرينة في النفي، وهو معطوف على قوله في الإثبات وحاصله أن النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ما قام أحد، وسواء كان النافي ما أو لم أو لن أو ليس أو غيرها، ثم إن كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشيء، أو ملازمة للنفي نحو أحد، أو داخلا عليها من نحو ما جاءني رجل، أو واقعة بعد لا العاملة عمل إن وهي لا التي لنفي الجنس فواضح كونها للعموم، وما عدا ذلك نحو لا رجل قائماً، وما في الدار رجل. ففيه مذهبان للنحاة الصحيح أنها للعموم أيضاً كما اقتضاه إطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه وممن نقله عنه شيخنا أبو حيان في حروف الجر، ونقله من الأصوليين إمام الحرمين في البرهان في الكلام على معاني الحروف لكنها ظاهرة في العموم لا نص، قال إمام الحرمين، ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته. فتقول ما فيها رجل بل رجلان، كما يعدل عن الظاهر في نحو جاء الرجال إلا زيداً، وذهب المبرد إلى أنها ليست للعموم وتبعه عليه الجرجاني في أول شرح الإيضاح والزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ من إِلهٍ غَيْرُهُ﴾ [2] وعند قوله تعالى: ﴿مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ﴾ [3] نعم يستثنى من إطلاق المصنف سلب الحكم عن العموم كقولنا: ما كل عدد زوجاً، فان هذا ليس من باب عموم السلب أي ليس حكماً بالسلب على كل فرد، وإلا لم يكن فيه زوج وذلك باطل، بل المقصود إبطال قول من قال إن كل عدد زوج وذلك سلب الحكم عن العموم، وقد تفطن لذلك السهروردي صاحب التلقيحات فاستدرجه

---

(١) المائدة ٤٥.

(٢) الاعراف ٥٩.

(٣) الأنعام ٤.

وإذا وقعت النكرة في سياق الشرط كانت للعموم أيضاً صرح به في البرهان هنا وارتضاه الأبياري في شرحه له، واقتضاه كلام الآمدي وابن الحاجب في مسألة لا آكل (قوله أو عرفا) هذا هو القسم الثاني من أصل التقسيم وهو عطف على قوله لغة. أي العموم إما أن يكون لغة أو عرفاً كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمهاتِكُمْ﴾ (١) فإن أهل العرف نقلوا هذا المركب من تحريم العين إلى تحريم جميع وجوه الاستمتاعات لأنه المقصود من النسوة دون الاستخدام ونحوه. ومثله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الميتة﴾ (٢) فانا حملناه على الأكل للعرف، وفيه قول مذكور في باب المجمل والمبين أن هذا كله مجمل (قوله أو عقلا) هذا هو القسم الثالث وضابطه ترتيب الحكم على الوصف، نحو حرمت الخمر للاسكار. فان ترتيبه عليه يشعر بأنه علة له والعقل يحكم بأنه كلما وجدت العلة يوجد المعلول، وكلما انتفت فانه ينفى، وأما في اللغة فانها لم تدل على هذا العموم، أما في المفهوم فواضح، وأما في المنطوق فلما مر أن تعليق الشيء بالوصف لا يدل على التكرار من جهة اللفظ، وههنا أمران أحدهما أن صيغ العموم، وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأحوال، والأزمان والبقاع، فلا يثبت العموم فيها لأجل ثبوته في الأشخاص، بل لا بد من دليل عليه مثاله قوله تعالى: ﴿فاقْتلُوا المُشْرِكِينَ﴾ (٣) يقتضي قتل كل مشرك لكن لا في كل حال بحيث يعم حال الهدنة والحرابة وعقد الذمة بل يقتضي ذلك في حال ما، وما من مشرك إلا ويقتل في حال ما كحال الردة وحال الحرب وهذه القاعدة ارتضاها القرافي والأصفهاني في شرحي المحصول وقرراها بهذا التقرير في الكلام على التخصيص وهي صحيحة نافعة، ونازع الشيخ تقي الدين في شرح العمدة في صحتها، وكذلك الإمام في المحصول فانه قال في كتاب القياس جواباً عن سؤال. قلنا لما كان

---

(١) النساء ٢٣.

(٢) المائدة ٣.

(٣) التوبة ٥.

أمر الجميع الاقيسة كان متناولا لا محالة لجميع الأوقات وإلا قدح ذلك في كونه متناولا لكل الأقيسة ويظهر أن يتوسط فيقال معنى الإطلاق أنه إذا عمل به في شخص ما في حال ما في زمان ما فلا يعمل به في ذلك الشخص مرة أخرى ، أما في أشخاص أخر فيعمل به فالتوفية بعموم الأشخاص أن لا يبقى شخص إلا ويدخل، والتوفية بـالاطلاق أن لا يتكـرر الحكم في الشخـص الواحد، ولقائل أن يقول عدم التكرار معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار . الثاني: دلالة العموم قطعية عند الشافعي رحمه الله والمعتزلة أيضاً ، وظنية عند أكثر الفقهاء. هكذا نقله الأبياري شارح البرهان وهي فائدة حسنة ، وممن نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول، وذكر الماوردي نحوه أيضاً ، فقال واختلف المعممون في أن ما زاد على أقل الجمع هل هو من باب النصوص أو من باب الظواهر. وذكر في البرهان في أول العموم عن الشافعي نحوه أيضاً (وقوله ومعيار العموم الخ) أعلم أن الشافعي رضي الله عنه وكثيراً من العلماء ذهبوا إلى أن ما سبق ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في الخصوص. واختاره ابن الحاجب وذهب جماعة إلى العكس. وقال جماعة انها مشتركة بينهما . وآخرون بالوقف وهو عدم الحكم بشيء، واختاره الآمدي وقيل بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهي وإختار المصنف مذهب الشافعي، واستدل عليه بوجهين أحدهما جواز الاستثناء، وذلك لأن هذه الصيغ يجوز أن يستثنى منها ما شئناه من الأفراد، والاستثناء اخراج ما لولاه لوجب اندراجه في المستثنى منه، فلزم من ذلك أن تكون الأفراد كلها واجبة الدخول ولا معنى للعموم إلا ذلك، أما المقدمة الاولى فبالاتفاق، وأما الثانية فلأن الدخول لو لم يكن واجباً بل جائز لكان يجوز الاستثناء من الجمع المنكر، فتقول جاء رجال إلا زيداً وقد نص النحاة على منعه، نعم قالوا إن كان المستثنى منه مختصاً جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك إلا زيداً منهم . أو رجلا منهم، والتعليل الذي ذكره المصنف يدفع إيراد هذه الصورة، ولم

. . . .

يصرح الإمام ولا أتباعه كصاحب الحاصل بامتناع الاستثناء من النكرة، بل صرحوا بجوازه في غير موضع من هذه المسألة، وما قاله المصنف هو الصواب، لكن في هذا الدليل كلام تقدم في أدلة من قال أن الأمر للتكرار، ولقائل أن يقول لو كان جواز الاستثناء معيار العموم لكان العدد عاماً وليس كذلك، واعترض الخصم عليه بأنه لو وجب أن يتناوله لامتنع الاستثناء، لأن المتكلم دل بأول كلامه على أن المستثنى داخل فيه، ودل بالاستثناء على عدم دخوله وذلك نقض للأول، وأجاب المصنف بأن ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بالاستثناء من العدد، فإن المستثنى داخل في المستثنى منه قطعاً، وللخصم أن يقول لا أسلم جواز الاستثناء من العدد، فإن مذهب البصريين المنع لكونه نصا كما حكاه عنهم ابن عصفور في شرح المقرب وغيره، قال إلا أن يكون العدد مما يستعمل في المبالغة كالألف والسبعين فيجوز، نعم الاعتراض نفسه ضعيف أو باطل، فإن المصنف لم يدع وجوب الاندراج مع كونه مستثنى بل ادعاه عند عدمه، ولهذا قال ما يجب اندراجه لولاه، وأيضاً فإن المستثنى داخل في المستثنى منه لغة لا منه فلا تناقض، لأن الصحيح أن الحكم على المستثنى منه إنما هو بعد اخراج المستثنى، (قوله وأيضاً) أي الدليل الثاني استدلال الصحابة بعموم هذه الصيغة استدلالا شائعاً من غير نكير فكان إجماعاً، وبيانه أنهم قد استدلوا بعموم اسم الجنس المحلي بأل كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ والزاني﴾ [1] وبعموم الجمع المضاف، فإن فاطمة احتجت على أبي بكر رضي الله عنهما في توريثها من النبي ﷺ الأرض المعروفة وهي فدك والعوالي بقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ [2] الآية واستدل أيضاً أبو بكر بعمومه فإنه رد على فاطمة بقوله ﷺ(نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وهذا الحديث معزو إلى الترمذي في غير جامعه والثابت في الصحيحين (لا نورث ما تركناه صدقة)، واستدل عمر رضي الله عنه بعموم الجمع المحلى،

(١) النور ٢.

(٢) سورة المائدة، آية ١١.

فإنه قال لأبي بكر حين عزم على قتال مانعي الزكاة كيف تقاتلهم وقد قال النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لا إله إلا الله» فقال أبو بكر أليس أنه قال (إلا بحقها) وتمسك أيضاً أبو بكر فان الأنصار لما قالوا للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير رد عليهم أبو بكر بقوله ﷺ: «الأئمةُ مِنْ قُرَيش» رواه النسائي قال: (الثالثة الجَمْعُ المُنكّر لا يقْتضي العمُوم لأنه يَحْتمِل كلَّ أنواع العَدد، قال الجُبّائيُّ حقيقة في كلِّ أنواع العَددِ فيُحْملُ على جَميع حقَائقهِ. قلنا لا بَلْ في القَدر المشْتركِ) أقول الجمع المنكر أي إذا لم يكن مضافاً لا يقتضي العموم خلافاً لأبي علي الجبائي. لنا أن رجالا مثلا يحتمل كل نوع من أنواع العدد بدليل صحة تقسيمه إليه، وتفسير الاقرار به واطلاقه عليه ووصفه به، كرجال ثلاثة وعشرة، ومورد التقسيم وهو الجمع أعم من أقسامه ضرورة، فيكون الجمع أعم، وكل فرد أخص، والأعم لا يدل على الأخص، ولا يستلزمه فلا يحمل عليه، وقوله في كل أنواع العدد أي من الثلاثة فصاعداً وإلا فيرد الاثنان، وأما الواحد فلا يرد لأنه لا يسمى عدداً عند أهل الحساب بل العدد ينشأ عنه، واحتج الجبائي بأنه لما ثبت أنه يطلق على كل نوع كان

جمع القلة، والثاني الكثرة قوله: (شائعاً من غير نكير) متعلق باستدلال الصحابة المتعلق بالكل المسألة (الثالثة الجمع المنكر) في الإثبات (لا يقتضي العموم لأنه يحتمل كل أنواع العدد) فان رجالا يمكن وصفه بأى عدد شئت فوق الإثنين كالثلاثة والأربعة وغيرهما على البدل، فلا يكون مستغرقاً إذ المحتمل على البدل لكل من الجموع على أنه تمام المراد لا يكون مستغرقا للجميع . كالنكرة المفردة المثبتة بالنسبة الى كل فرد . وإلا لما كان محتملا لكل واحد كذلك . وللفنرى ههنا تطويل ممل مخل بلا طائل . ثم قال بناء على ما طوله وفيه نظر فأنه يدل على الثلاثة اتفاقا . وهو نوع من العدد أقول لو سلم فيخرج بقيد الغير المحصور وبأنه ليس بمستغرق لجميع ما يصلح له إذ لاخفاء في صلوحه لما زاد على الثلاثة من المراتب . (قال الجبائي) أى الجمع

مشتركاً، لأن الأصل في الاطلاق الحقيقة، وحينئذ فيحمل على جميع حقائقه احتياطاً كما ذكرناه في باب الاشتراك، وقد تقدم هناك من كلام المصنف، أن أبا علي الجبائي ممن جوز استعمال المشترك في معنييه، لكنه لا يلزم منه الحمل كما تقدم، فاستفدنا من هنا أنه يقول بالحمل أيضاً، والجواب أنا لا نسلم أنه حقيقة في كل نوع بخصوصه حتى يكون مشتركاً، بل حقيقة في القدر المشترك بين الكل وهو الثلاثة مع قطع النظر عن الزائد عليها كما قاله في المحصول، لأنا بينا أنه لا يدل على الأنواع فكيف يكون حقيقة فيها، وأيضاً للفرار من الاشتراك، ولك أن تقول هذا الكلام يقتضي أن رجالا أقله ثلاثة، وليس كذلك. لأنه جمع كثرة، والأصل في مدلوله وهو المشترك بين جموع الكثرة كلها إنما هو أحد عشر باتفاق النحاة قال. (الرابعة قوله تعالى: ﴿لا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وأَصْحابُ الجَنَّةِ﴾ [1] يَحْتَمِلُ نَفْيَ الاسْتِوَاءِ مِنْ كلِّ وجه ومنْ بعضهِ فلا ينْفي الاستواء من كلِّ وجه لأنَّ الأعَمَّ لا يَسْتلزمُ

المنكر (حقيقة في كل أنواع العدد) لصحة اطلاق رجال على كل عدد فوق اثنين والأصل الحقيقة فيكون مشتركا بين الجميع، وإطلاق المشترك بلا قرينة يوجب الحمل على جميع مدلولاته الحقيقية كما هو مذهب الشافعية. (فيحمل على جميع حقائقه. قلنا لا) يلزم من صحة إطلاقه على المراتب الاشتراك لفظا. (بل) يجوز كونه حقيقة (في القدر المشترك) وهو ما فوق الإثنين من الافراد. ولا يلزم كونه حقيقة في الجميع المستغرق الذى هو أحد أنواعه. إذ لا دلالة للعام على الخاص، وله أن يقول يحمل على الكل لرجحانه على كل ما سواه من المراتب لاشتماله على الجميع، ولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما يلزم في غيره. إليه أشار الفاضل. المسألة (الرابعة) قال الإمام قوله تعالى ﴿لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة﴾ ليس بعام في نفي كل فرد من أفراد الاستواء حتى القصاص فلا يقتل مسلم بذمي كما يقتل

---

(١) الحشر ٢٠.

الأخص، وقوله لا آكلُ عامٌّ في كلِّ مأكول فيَحْملُ على التَّخْصيص. كما لو قيل لا آكلُ أكلا، وفرق أبو حنيفَة بأنَّ أكلا يدلُّ على التوحيد وهو ضعيفٌ. فإنه

ذا بذلك كما هو مذهب الشافعي . خلافا لأبى حنيفة بل (يحتمل نفى الاستواء من كل وجه) متعلق بالنفى لا بالاستواء، أى يحتمل أن يكون النفى من كل وجه، ووجهة، فيشمل كل فرد من الاستواء (ومن بعضه) أى بأن يكون من بعض الوجوه بحيث لا يتعلق إلا بالبعض، وكان أعم منهما فهو حقيقة في القدر المشترك . (فلا ينفى الاستواء من كل وجه) فلا يكون حقيقة في الأول الذى هو عموم النفى، (لأن الأعم لا يستلزم الأخص) قيل الاستواء أعم من أن يكون من كل وجه أو من بعض الوجوه . فاذا انتفى الأعم انتفى الأخص، فيعم النفى في جميع الاستواءات، ويقرب من هذا ما يقال من أن التقدير لا يستويان استواء، والنكرة في النفى تعم، والحاصل أن هذا نقيض يستويان استواء، ومفهومه ثبوت استواء ما، فالنقيض نفى كل استواء لأن نقيض الإيجاب الجزئي السلب الكلى . وقد يقال عليه أن الاستواء في الإثبات مطلق، وهو منصرف الى الكامل فيراد به جميع الاستواءات، فاذا دخل النفى أفاد سلب العموم لا عموم السلب، وأجيب بأن المراد الكامل في الحقيقة لا الشامل للافراد كالرقبة تنصرف الى السليمة لا أن يراد بها جميع الرقبات، وزعم الجاربردى أن الخلاف بين أبي حنيفة والشافعى رحمهما الله في المسألة المذكورة مبنى على الخلاف في أن الآية تفيد عموم النفى أولا، وإليه أشار المحقق . أقول الحق أنه ليس كذلك . لأن الحنفية صرحوا بعمومها في نفى الاستواء . إلا أن حقيقة العموم متروكة بدلالة محل الكلام لعدم قبوله حكم الحقيقة لوجود المساواة في كثير من الصفات . بل الخلاف في المسألة مبنى على أن الشافعى نظر الى أن عصمة الذمى بعقد الذى هو خلف الإسلام وهى دون عصمة المسلم التي ثبتت بالإسلام الذى هو الأصل . فلا يقتل المسلم به، وأبا حنيفة نظر الى أن سبب العصمة

للتوكيدِ فيَستوي فيه الواحدُ والجْمعُ) أقول نفي المساواة بين الشيئين كقوله تعالى: ﴿لا يستوي أصْحابُ النّار وأصْحابُ الجنّة﴾ (١) هل هو عام في الأمور التي يمكن نفيها أم لا، وفيه مذهبان أحدهما أن مقتضاها في الاثبات هل هو المساواة من كل وجه. أو من بعض الوجوه. فان قلنا من كل وجه فلا يستوي. ليس بعام بل نفي للبعض. لأن نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية، وإن قلنا من بعض الوجوه فلا يستوي عام لأن نقيض الموجبة الجزئية سالبة كلية، والصحيح عند أصحابنا القائلين بأن العموم له صيغة، أن هذه أيضاً للعموم، وممن صححه الآمدي وابن برهان وابن الحاجب وتمسك بها جماعة على أن المسلم لا يقتل بالكافر لأن القصاص مبني على المساواة، وخالف الإمام وأتباعه ومنهم المصنف، واحتجوا بأن نفي الاستواء أعم من كونه من كل الوجوه أو من بعضها بدليل صحة تقسيمه إليها. والأعم لا يستلزم الأخص فحينئذ نفي الاستواء المطلق لا يستلزم نفي الاستواء من كل وجه. وهذا الدليل

مطلق كون الآدمى مكلفاً . لأن تحريم التعرض إنما شرع للتمكن من إقامة ما كلف به، فيكون المسلم والذمى يشركان في التكليف فيشركان في مسببه وهى العصمة على السواء . ثم التفاوت في التكليف لا يوجب التفاوت في العصمة كما في الفقير الغير المكلف بأداء الزكاة والغنى المكلف به، وأما الحربى والمستأمن فإنما أبيح دمهما لعارض الكفر . المحارب لكون الأول حربيا تحقيقا، والثانى كذلك تقديراً بخلاف الذمى، (وقوله لا آكل) يعنى أن قوله لا يستوى لا يعم . بخلاف لا آكل (عام في كل مأكول) جميع المأكولات (فيحمل على التخصيص) عند الشافعى . فلو نوى أكل مأكول معين صح ولم يحنث بأكل غيره . (كما لو قيل آكل أكلا) والجامع سلب حقيقة الأكل التي هى مصرح في الأصل . مقدر في الفرع لاشتمال الفعل عليه، ولا يخفى جريان هذا الدليل في لا يستوى (وفرق أبو حنيفة) بينهما (بأن أكلا يدل على

---

(١) الحشر ٢٠.

ضعيف لأن الأعم إنما يدل على الأخص في طرف الإثبات . أما في طرف النفي فيدل . لأنه نفي الحقيقة، ويلزم من انتفاء الحقيقة والماهية انتفاء كل فرد لأنه لو وجد منها فرد لكانت الماهية موجودة، ولهذا لو قال ما رأيت حيواناً، وقد رأى انساناً عد كاذباً . أيضاً فلأن الأفعال نكرات والنكرة في سياق النفي تعم (قوله بخلاف لا آكل) أعلم أنه إذا حلف على الأكل وتلفظ بشيء معين كقوله مثلا والله لا آكل التمر، أو لم يلتفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيئاً معيناً كقوله والله لا آكل فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة أنه لا يحنث بغيره، فإن لم يلتفظ بالمأكول ولم يأت بالمصدر ولكن خصصه بنيته، كما إذا نوى التمر بقول والله لا آكل، أو أن أكانت فعبدي حر، ففي تخصيص الحنث به مذهبان منشؤهما أن هذا الكلام هل هو علم أم لا، وقد علمت بما ذكرناه أن صورة المسألة المختلف فيها أن يكون فعلا متعدياً لم يقيد بشيء كما صوره الغزالي في المستصفى، وأن يكون واقعاً بعد النفي أو الشرط كما صوره ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدي، إذا علمت هذا فأحد المذهبين وهو مذهب أبي حنيفة أنه ليس بعام، وحينئذ فلا يقبل التخصيص بل يحنث به وبغيره، لأن التخصيص

التوحيد) فهو فرد غير معين في سياق النفى فيعم ويقبل التخصيص بتعيينه، وليس في المتنازع فيه ما يدل عليه فلا عموم ولا تخصيص، إذ هو فرعه، والمصدر الثابت في ضمن الفعل يدل على نفس الماهية دون الافراد فلا يعم، لأن الفعل إنما يدل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان، وأما الحنث بكل أكل فلاشتماله على الماهية لا للعموم، (وهو) أى كون أكلا دالا على التوحيد (ضعيف فإنه) أى المصدر المذكور هنا (للتوكيد) والتوكيد تقوية مدلول الأول من غير زيادة فلا يدل إلاّ على الماهية، ولذا لا يثنى ولا يجمع، (فيستوى فيه الواحد) والتثنية (والجمع) بخلاف ما يكون للنوع والعدد، والحق أنه إذا سلبت الماهية لزم سلب كل فرد، لزومه عن سلب فرد مبهم وهذا معنى العموم، وإن كان ضرورياً على أنه ذكر في الجامع أن نية السفر

فرع العموم، والثاني وهو مذهب الشافعي أنه عام لأنه نكرة في سياق النفي أو الشرط فيعم، ولأن لا آكل يدل على نفي حقيقة الأكل الذي تضمنه الفعل، فلو لم ينتف بالنسبة إلى بعض المأكولات لم تكن حقيقته منتفية ولا معنى للعموم إلا ذلك، فإذا ثبت أنه عام فيقبل التخصيص واستدل المصنف عليه بالقياس على ما لو قال لا آكل أكلا فإن أبا حنيفة يسلم أنه قابل التخصيص بالنية كما تقدم، فكذلك لا آكل لأن المصدر موجود فيه أيضاً لكونه مشتقاً منه، ومال في المحصول لمقالة أبي حنيفة فقال إن نظره فيه دقيق، وفي المنتخب والحاصل أنه الحق، وفرق أعني الإمام بأن لا آكل يتضمن المصدر والمصدر إنما يدل على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا تتعدد فيها فليست بعامة، وإذا انتفى العموم انتفى التخصيص فيحنث بالجميع . وأما أكل فليس بمصدر لأنه يدل على التوحيد أي على المرة الواحدة وحينئذ فيصح تفسير ذلك الواحد بالنية فلهذا لا يحنث بغيره وهو ضعيف . كما قاله المصنف بل باطل لأن هذا مصدر مؤكد بلا نزاع . والمصدر المؤكد يطلق على الواحد والجمع ولا يفيد فائدة زائدة على فائدة المؤكد فلا فرق حينئذ بين الأول والثاني، ولو سلمنا أن لا آكل ليس بعام لكنه مطلق والمطلق يصح تقييده إتفاقاً وقد انتصر الإمام لأبي حنيفة بشيء في غاية الفساد فإنه بناه على أن أكلا ليس بمصدر وأنه للمرة الواحدة، وأن لا آكل ليس بعام، وأنه إذا لم يكن عاماً لا يقبل التقييد . وقد تقدم بطلان الكل وبناء أيضاً على أن تخصيصه ببعض الأزمنة أو الأمكنة لا يصح بالاتفاق . وهو باطل أيضاً، فإن المعروف عندنا إنه إذا قال والله لا آكل ونوى في مكان معين أو زمان معين أنه يصح وقد نص الشافعي على أنه لو قال إن كلمت زيداً فأنت طالق ثم أردت التكليم شهراً أنه يصح (فروع) حكاها الإمام أحدها أن خطاب النبي ﷺ كقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي﴾ [1] لا يتناول أمته على الصحيح، وظاهر كلام الشافعي في البويطى أنه يتناولهم. الثاني أن

(١) الاحزاب ٤٥ .

خطاب الذكور الذي يمتاز عن خطاب الإناث بعلامة المسلمين وفعلوا لا يدخل فيه الإناث على الصحيح، ونقله القفال في الاشارة عن الشافعي وكذلك ابن برهان في الوجيز. الثالث لفظ كان لا يقتضي التكرار. وقيل يقتضيه. الرابع إذا أمر جمعاً بصيغة جمع كقوله أكرموا زيداً أفاد الاستغراق، الخامس خطاب المشافهة كقوله: ﴿يا أيها النّاس﴾ [1] لا يتناول من يحدث بعدهم إلا بدليل منفصل. السادس إذا لم يكن إجراء الكلام على ظاهره إلا باضمار شيء وكان هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام باضمار كل منها لم يجز اضمار جميعها لأن الاضمار على خلاف الأصل. وهذا هو المراد من قول الفقهاء المقتضى لا عموم له. مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطأ» التقدير حكم الخطأ وذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان، وقد يكون في الآخرة كرفع التأثيم، قال وللخصم أن يقول ليس أحدها بأولى من الآخر فيضموها جميعاً، السابع قول الصحابي مثلا نهى رسول الله ﷺ (عن بيع الغرر) وقضى بالشاهد واليمين، لا يفيد العموم، لأن الحجة في المحكي لا في الحكاية، والمحكي قد يكون خاصاً وكذا قوله سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار، لاحتمال كون الألف واللام للعهد قال: «أما إذا كان منوناً كقوله عليه الصلاة والسلام: (قضيْتُ بالشّفْعَةَ لجار) وقول الراوي مضى بالشفعة لجار، فجانب العموم أرجح. واختار ابن الحاجب أن الجميع للعموم. ونقل في الاحكام عن الجمهور موافقة الامام ثم مال إلى أنه يعم، الثامن قال الشافعي رحمه الله ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال عليه الصلاة والسلام: «امْسِكْ أَرْبَعاً وفَارِقْ سَائِرَهن» ولم يسأله هل ورد العقد عليهن معاً أو مرتباً، فدل ذلك على أنه لا فرق، على خلاف ما يقوله أبو حنيفة، قال الامام وفيه نظر. لاحتمال أنه أجاب بعد أن عرف الحال. واعلم أنه قد روي عن الشافعي أيضاً أنه قال حكاية

---

(١) الحجرات ١٣.

الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال. وقد جمع القرافي بينهما بأن قال لا شك أن الاجمال المرجوح لا يؤثر، إنما يؤثر المساوي أو الراجح، وحينئذ فنقول الاحتمال مؤثر إن كان في محل الحكم وليس في دليله، فلا يقدح كحديث ابن غيلان وهو مراد الشافعي بالكلام الاول، وإن كان في دليله قدح وهو المراد بالكلام الثاني. التاسع مثل يا أيها الناس ويا عبادي يشمل الرسول وقال الحليمي إن كان معه قل فلا، وقيل لا يدخل مطلقاً. العاشر المتكلم داخل في عموم متعلق خطابه عند الأكثرين كقوله تعالى: ﴿وَهُو بِكلِ شيء عليم﴾ [1] وقولك من أحسن إليك فاكرمه، قال ويشبه أن يكون كونه أمراً قرينة مخصصة. قال في الحاصل وهو الظاهر. الحادي عشر المدح أو الذم لا يخرج الصيغة عن كونها عامة على الصحيح، وصححه أيضاً الآمدي وابن الحاجب ونقلا مقابله عن الشافعي وكذلك ابن برهان أيضاً ومثاله قوله تعالى: ﴿إن الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيم وَإِنّ الفُجّارَ لَفِي جَحِيْم﴾[2] ﴿والذين يكْنِزُونَ الذَهَبَ والفَضّة﴾ [3] (فرع) قوله تعالى: ﴿خذ من أمْوالِهم صَدَقة﴾ ونحوه يقتضي أخذ الصدقة من كل نوع من المال نص عليه الشافعي في الرسالة في باب الزكاة فقال عقب ذكره لهذه الآية ولولا دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء، وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض هذا لفظه بحروفه، ورأيت في البويطيَ نحوه أيضاً ونقله ابن برهان عن الأكثرين وكذلك

الخاص في أن خرجت فكذا يصح ديانة ويوجه بأن ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص، وفي بعض النسخ وكذا لا آكل مكان بخلاف لا آكل. ووقع بسببه خبط عظيم في بعض

---

(١) الحديد ٣.
(٢) الانفطار ١٣).
(٣) التوبة ٣٤.

الآمدي وابن الحاجب ثم اختار خلافه. قال (الفصل الثاني في الخصوص وفيه مسائل ★ الأولى التَّخصيص إخْراجُ بَعْض ما يَتناوَلُه اللفظَ والَفْرق بيْنَه وبَين

الشروح . (الفصل الثانى في الخصوص) أى التخصيص وأحكامه (وفيه مسائل :المسألة (الأولى التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ) عنه، وهذا تعريف البصري فالاخراج كالجنس، وبعض ما يتناوله يخرج النسخ للكل والمقيد أيضاً . لأن المطلق لدلالته على الماهية من حيث هى لا يتناول الأفراد . قال الفنرى ويخرج عنه ما يخرج غير متناول اللفظ كاستثناء المنقطع . أقول الاخراج فرع تناول اللفظ . فحيث لا تناول فلا إخراج، نعم لو قال في قيد الاخراج إخراج ما لا إخراج له لكان وجها، وقال المدقق أراد البصرى التناول بتقدير عدم المخصص، ووجهه دفع أن يقال التخصيص يقتضى الخروج فلا يكون اللفظ متناولا للقدر الخارج، وإلا لما كان خارجا ولا حاجة إليه لأن التناول بحسب الوضع، وهو ثابت مع التخصيص، إذ هو لا يقتضى إلا كون بعض آحاد المدلول غير مراد، وهو لا ينافي التناول بالوضع، ولهذا قيل التخصيص تناول اللفظ شيئا مع عدم إرادة البعض، ثم لا يخفى أن الحد المذكور غير مختص بتخصص العام المحدود، بل يعم تخصيص العام بمعنى اللفظ المنتظم في الجملة للمسميات، بل تخصيص غير العام كقصر العد على البعض بالاستثناء، وأن تخصيص المفهوم وغيره مما هو ليس بلفظ خارج عنه، والتحقيق أن التخصيص بالنسبة الى العموم، فمعناه ما يقابل العموم بأى معنى كان فهو عند القائلين بتخصيصها الألفاظ . عبارة عن قصر اللفظ العام مستغرقا أو منتظما في الجملة . كما هو المختلف على بعض آحاده، سواء كان بعقل أو لفظ غير مستقل موصول أو مفصول عند القائلين بالانتظام، وعن قصر اللفظ العام المتعدد آحاده محصورة أولا عند البعض، وأما عند من أجرى العموم في الألفاظ والمعانى . بأن قال هو شمول أمر المتعدد . أو خصه بالمعانى فقال هو شمول المفهوم لأفراده . أو تعلق معنى بأمور

النَّسْخ أنه يكون للبَعْض، والنَّسخ قد يكون عن الكلِّ والمُخصَّص المُخرجُ عنهُ، والمُخصِّص المخرجُ وهو إرادةُ اللافِّظ ويقالُ للدَّالِّ عليها مجازاً، الثانية القَابلُ

متعددة . أو تحقق معنى في عدة من الأمور . فالتخصيص إنما يقابل كلا من هذه المعاني في تقليل شيوع العام . وبعض شموله . فتفسير المصنف إياه بناء على اختصاص العموم بالألفاظ، وعدم التقييد بما ذكرنا من القيود ليشمل المذاهب الثلاثة . واجرائه التخصيص في المفهوم . والمعنى اما بأن يراد اللغوى . أو يكون على مذهب من لا يقصر العموم على اللفظ، والحد الشامل له، على جميع المذاهب * إنه تعريف أن العموم للخصوص، ونوقض بأنه تعريف التخصيص بالخصوص، وهو تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء، فان من عرف الأول عرف الثاني وبالعكس، وأجيب بأن المراد بالأول الإصطلاحى، وبالثاني اللغوى فلا تساوي في الجلاء والخفاء . إذ اللغوى قد عرف، والإصطلاحى بعد لم يعرف . .(والفرق بينه) أى التخصيص (وبين النسخ أنه) أى التخصيص (يكون للبعض) أى لاخراج بعض الآحاد فقط . (والنسخ قد يكون عن الكل) وفي بعض النسخ عن الكل أى لاخراج الكل وإزالة الحكم عنه . وقد يكون للبعض وهذا يشعر بأن التخصيص أخص، اللهم إلا إذا ثبت التباين بينهما بمعنى آخر كالوصل والفصل والاستقلال وعدمه . وقال الإمام في المحصول التخصص جنس تحته أنواع كالاستثناء . والنسخ وغيرهما، فعلى هذا كل نسخ تخصيص . فعلى كلا التقديرين الفرق بينهما بالعموم والخصوص . لكن النسخ أعم على الأول، والتخصيص على الثاني . ثم فرق الامام بين الاستثناء والنسخ بأن التخصيص إزالة فان كانت عن الكل فنسخ . وعن البعض استثناء، وهو منقوض باستثناء الكل عن الكل فإنه ليس بنسخ لأنه غير جائز وغير متراخ، والنسخ جائز ومتراخ وبالتخصيص بغير الاستثناء كالصفة وغيرها . والنسخ عن البعض كنسخ جلد المحصن عن آية الزنا لأن شيئاً منها ليس باستثناء، على

للتَّخْصيص حكم ثبَتَ لُمتَعدِّد لَفْظاً كقوله تعالى: ﴿اقْتُلوا المُشركينَ﴾ أَوْ

أن التخصيص في الحقيقة بيان لا ازالة إلا ظاهرا (والمخصص) بصيغة المفعول هو البعض . (المخرج عنه) أي عن لفظ يتناوله وغيره . كذا ذكر الفنرى، ويحتمل أن يكون الضمير في عنه راجعا الى الموصول ويكون المخصص بصيغة المفعول هو العام لا البعض المخرج . فالمعنى المخصص هو الذى أخرج عنه أي البعض . والجاربردى جزم بأن المراد هذا دون الأول لأنه يمتنع صدق المشتق بدون المشتق منه . وما ثبت له التخصيص هو اللفظ العام . ليس إلا . أقول ثبوت التخصيص للعام . بمعنى كونه مخصصا عنه لا ينافى ثبوته للبعض المخرج . بمعنى كونه مخصصا . أى مخرجا ولاخفاء أن هذا أليق بعباره المصنف سياقا وسباقا . (والمخصص) بصيغة الفاعل هو الشيء (المخرج) عن اللفظ بعض ما يتناوله. . (وهو) أى المخصص وهو المخرج في الحقيقة (إرادة اللافظ . ويقال للدال) أى اللفظ الدال (عليها) أى تلك الإرادة أى يستعمل لفظ المخصص أو المخرج فيه . أو يطلق عليه . (مجازاً) اطلاقا لاسم المتعلق على المتعلق . المسألة (الثانية) فيما يجوز تخصيصه وما لا يجوز. الحكم الثابت لواحد فقط لا يقبل التخصص لأنه بيان أن الحكم المتعلق بالمتعدد غير ثابت للبعض . فاذن (القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد) إما (لفظاً) أى لمتعدد دل عليه اللفظ بمنطوقه . كقوله تعالى: ﴿فاقْتُلوا المُشْرِكينَ﴾[1] فانه خص منه أهل الذمة وأمثالهم . (أو) حكم ثبت لمتعدد . (معنى) وهو ما لا يكون اللفظ دالا عليه بالمنطوق، بل أمور يتعلق بها معنى (وهو ثلاثة الأول العلة) الشرعية فإنها ليست بلفظ عام دال على الكثرة . بل العقل يعمم وجود المعلول في صور وجودها . (وجوز تخصيصها) في بعض الصور كتخصيص علية الطعم بحرمة

---

(١) التوبة ٥ .

معنى وهو ثلاثة: الأوّل العِلّة وجوز تخصيصُها كما في الْعَرايَا . الثاني: مَفْهُومُ المُوافَقةِ فيُخصَّصُ بشَرْط بَقاء المَلْفوظِ مثْل جَوازِ حَبْس الوالدِ لِحَقّ الولدِ الثالث: مَفْهومُ المُخالفةِ فيُخصَّص بدليل راجح كتَخْصيص مفْهوم (إذَا بلغَ الماءُ قُلتين) بالرَّاكِدِ، قِل يُوهمُ البَداءَ أوْ الكذِبِ . قُلْنا يَندفعُ بالمُخصّص)

الربا في البعض . (كما في العرايا) وهو بيع الرطب بالتمر من عراه عن ذلك أى أفرده عنه . سمي هذا العقد بذلك لأن هذا المقدار أفرد من جملة التخيل ليؤكل رطبا، وقد خص جواز بيع العرايا فيما دون النصاب عن علة الربا وهو الطعم . لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام (رخص في العرايا الوسق والوسقين والثلاثة والأربعة) وجواز البيع بهذا الوجه وإن خالف القياس . إلا أنه جوز للحاجة فيتقدر بقدرها وهى ما بينه في القليل دون الكثير، وعند البعض لا يجوز تخصيص العلة إذ معنى التخصيص على ما قالوا وجود العلة مع تخلف الحكم عنها في بعض الصور، ولاخفاء أن عند التخلف لا تبقى العلة علة فلا تخصيص، إذ العلة ما ثبت به الحكم لزوما، والحق أن النزاع لفظى إذ لو جعل ارتفاع المانع خارجا عن العلة جاز تحققها مع ثبوت المانع، ويتخلف الحكم عن العلة حينئذ وهو معنى تخصيصها، ولو جعل داخلا في العلة لم تتحقق العلة مع ثبوته فلا يتحقق التخصيص، (الثانى مفهوم الموافقة) فأنه ليس لفظا دالا على المتعدد لكن اللفظ المثبت للحكم بمنطوقه يثبت بمفهومه حكماً عاما للأفراد، (فيخصص) المفهوم بمعنى أن لا يثبت الحكم الثابت به المتناول للافراد في بعضها . الدليل أرجح (بشرط بقاء) حكم (الملفوظ) مثل قوله تعالى: ﴿ولا تَقُلْ لَهما أف﴾[1] فأنه يدل بمفهومه، ويسمى القياس الأولى على حكم عام، وهو حرمة سائر أنواع الأذى، فيتخصص عنه البعض بشرط بقاء حرمة التأفيف عند عدم مرخص شرعى، أو حرمة الايذاء عند عدمه، والى الأول مال الجاربردى والى الثاني

---

(١) الاسراء ٢٣ .

أقول لما فرغ من العموم شرع يتكلم في الخصوص فلذلك تكلم عن التخصيص والمخصص فذكر في هذا الفصل تعريف الثلاثة، وكذلك أحكام المخصص بفتح الصّاد، وآخر أحكام المخصـص بكسرهـا إلى الفصل الثالث . فـأمـا التخصيص فقال أبو الحسين أنه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب، واختاره المصنف، ولكنه أبدل الخطاب باللفظ، فقوله اخراج أي عما يقتضيه ظاهر

الفنري . (مثل جواز حبس الوالد لحق الولد) إذا امتنع عنه وجواز إيذائه بالفجور وضربه بالارتداد فان كلا منها يخصص بعض أنواع الايذاء عن مجموعها الذى يعمه حكم الحرمة، وأما إذا نافى التخصيص حكم الملفوظ فلا يجوز . مثل أن يخص عن حكم الحرمة تأفيف الوالد أو ضربه بتجويزهما بلا مرخص شرعى . (الثالث مفهوم المخالفة) فأن حكـم المنطـوق وإن كـان خاصا . لكن يستنبط بالمفهوم حكم عام، وهو انتفاء حكم المنطوق في جميع الصور المسكوت عنها . ويجوز أن يقـوم دليـل أقـوى على ثبـوت حكـم المنطوق في بعضها (فيخصص) حينئذ المفهوم، بأن لا يثبت الانتفاء الثابت به في البعض . (بدليل راجح) على المفهوم (كتخصيص مفهوم) قولـه ﷺ : «إذا بلغ الماء قلتين» لم يحتمل خبثا . وهو أن ما دونها جاريا أو لا يحتمله (بالراكد) إذ الجارى وإن كان دونها لا ينجس في أحد قولي الشافعى الأول إلا بالتغير وهو مختار المصنف هنا . وفي الغاية القصوى لقوله عليه الصلاة والسلام «المَاءُ طَهُورٌ لا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إلا ما غَيَّرَ طَعْمَهُ أو لَوْنَهُ أو رِيحَهُ» في بئر بضاعة وكانت تجرى في البساتين، الخبر الثانى لكونه دالا بمنطوقه رجح على الأول الدال بالمفهوم، ولأنه ينقل هكذا الماء الجارى لا يتنجس إلا بالتغير وهو لكونه خاصا راجح على لأول العام على ما عليه الشافعية . فان (قيل) التخصيص في كلام الشارع ممتنع لأنه في الطلبى (يوهم البداء) في الخبرى (أو الكذب قلنا يندفع) الوهم (بالمخصص) أى ورود المخصص المبين للمراد دال على عـدم إرادة القـدر المخصـوص ابتـدأ وأيضـاً معـارض بكثرة وقـوعـه

اللفظ من الإرادة، والحكم لا عن الحكم نفسه، ولا عن الإرادة نفسها فإن ذلك الفرد ما يدخل فيها حتى يخرج، ولا عن الدلالة فان الدلالة هي كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى. وهذا حاصل مع التخصيص فافهمه، وقوله اللفظ دخل فيه العام وغيره كالاستثناء من العدد، فسيأتي أنه من المخصصات وكذا بدل البعض كما صرح به ابن الحاجب نحو أكرم الناس قريشاً، وذلك أن تقول يدخل في هذا اخراج بعض العام بعد العمل به، وسيأتي أنه نسخ لا تخصيص. حيث قال خصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده، وأيضاً فالتخصيص قد لا يكون من ملفوظ بل من مفهوم. كما سيأتي بعد هذه المسألة، ولما كان النسخ شبيهاً بالتخصيص لكونه مخرجاً لبعض الأزمان، فرق بينهما بأن التخصيص اخراج للبعض، والنسخ اخراج عن الكل وفيه نظر. لما تقدم من أن إخراج البعض بعد العمل نسخ لا تخصيص. لا جرم أن في بعض النسخ، والنسخ قد يكون عن الكل بزيادة قد وعلى هذا فلا إيراد، والمخصص بفتح الصاد هو العام الذي أخرج عنه البعض لا البعض المخرج عن العام على ما زعمه بعضهم، فإن المخصوص هو الذي تعلق به التخصيص أو دخله التخصيص وهو العام، ويقال عام مخصص ومخصوص، والمخصص بكسرها هو المخرج بكسر الراء والمخرج حقيقة هو إرادة المتكلم، لأنه لما جاز أن يرد الخطاب خاصياً وعاماً لم يترجح أحدهما على الآخر إلا بالإرادة (قوله ويقال) أي ويطلق المخصص أيضاً على الدال على الارادة مجازاً، والدال يحتمل أن يكون صفة للشيء أي للشيء الدال على الارادة وهو دليل التخصيص لفظياً كان أو عقلياً، أو حسياً تسمية للدليل باسم المدلول، ويحتمل أن يكون صفة للشخص أي الشخص الدال على الارادة وهو المريد نفسه، أو المجتهد أو المقلد تسمية للمحل

مثل ﴿ الله خَالِقُ كُلِّ شيءٍ﴾[1] ﴿وأُوتِيت مِنْ كُلِ شيءٍ﴾[2] حتى صار

(١) الزمر ٦٢.

(٢) النمل ٢٣.

باسم الحال، والثاني هو الذي ذكره الامام لا غير فانه قال ويقال بالمجاز على شيئين أحدهما من أقام الدلالة على كون العام مخصوصاً في ذاته . وثانيهما من اعتقد ذلك أو وصفه به، سواء كان الاعتقاد حقاً أو باطلاً، وأما صاحب الحاصل فانه قال ويقال بالمجاز على الدلالة على تلك الارادة وهذا مخالف للجميع
المسألة الثانية الشيء القابل للتخصيص هو الحكم الثالث لأمر متعدد . لأن التخصيص إخراج البعض والأمر الواحد لا يتصور فيه ذلك، ثم إن المتعدد قد يكون تعدده من جهة اللفظ كقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ فانه يدل بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه أهل الذمة وغيرهم، وقد يكون من جهة المعنى أي الاستنباط وهو ثلاثة : الأول العلة وقد جوز تخصيصها أي جوزه بعضهم ومنعه الشافعي وجمهور المحققين كما قاله في المحصول في الكلام على الاستحسان، وإنما عبر بهذه العبارة لأن المسألة فيها مذاهب تأتي في القياس وهو المسمى هناك بالنقض مثاله العرايا (فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف . وهذه العلة موجودة في العرايا (وهو بيع الرطب على رؤوس النخل بالتمر على وجه الأرض) مع أن الشارع قد جوزه . الثاني مفهوم الموافقة فيجوز تخصيصه بما عدا الملا ظ كقوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ فانه يدل على تحريم التأفيف، وبالمفهوم على تحريم الضرب وسائر أنواع الأذى، وخص منه الحبس في حق دين الولد فانه جائز على ما صححه الغزالي وطائفة منهم المصنف في الغاية القصوى . فأما إذا أخرج الملفوظ به وهو التأفيف في مثالنا فانه لا يكون تخصيصاً بل نسخاً للمفهوم، وهو معنى قوله بعد ذلك نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس . فان قيل حكمه هنا بأي إخراج الفحوى تخصيص لا نسخ للمنطوق معارض لما حكيناه عنه في النسخ . قلنا إن كان الاخراج المعارض راجح كردة الأب المقتضية لقتله ومطله المقتضى كان لحبسه تخصيصاً لا ناسخاً للمنطوق لأنه لا ينافي ما دل عليه من الحرمة وهذا هو

كالمثل قولهم ما من عام إلا وقد خص منه إلا نحو قوله: « والله بكل شيء

المراد هنا، وإن لم يكن بل أورد ابتداء كان نسخاً له لمنافاته إياه، وهذا هو المراد هناك. الثالث مفهوم المخالفة فيجوز تخصيصه بدليل راجح على المفهوم لأنه إن كان مساوياً كان ترجيحاً من غير مرجح، وإن كان مرجحاً كان العمل به ممتنعاً هذا الشرط ذكره صاحب الحاصل والمصنف وأهمه الامام وهو الصواب. لأن المخصص لا يشترط فيه الرجحان كما سيأتي أن فيه جمعاً بين الدليلين مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا بلغ الماءُ قُلّتَيْنِ لَم يَحْمِلْ خَبَثاً» فان مفهومه يدل على أنه يحمل الخبث فاذا لم يبلغ قلتين وهذا المفهوم قد خص منه الجاري فان القول القديم أنه لا ينجس إلا بالتغير، واختاره الغزالي وجماعة ومنهم المصنف في الغاية القصوى لقوله ﷺ: «خُلِقَ الماءُ طَهُوراً لا ينجسه شيء» الحديث فانه يدل بمنطوقه على عدم التنجيس والمنطوق أرجح من المفهوم (قوله قيل يوهم البداء) اعلم أن من الناس من قال إن التخصيص لا يجوز لأنه إن كان في الأوامر فانه يوهم البداء، وإن كان في الاخبار فانه يوهم الكذب، وهما محالان على الله تعالى، وإيهام المحال لا يجوز، والبداء بالدال المهملة والمدّ هو ظهور المصلحة بعد خفائها. قال الجوهري وبداله في هذا الأمر بداء ممدود أي نشأ له فيه رأي، والجواب أنه يندفع بالمخصص أي بالارادة، أو بالدليل الدال على الارادة، وذلك لأنا إذا علمنا أن اللفظ في الأصل يحتمل التخصيص فيقام الدليل على وقوعه مبين للمراد، وإنما يلزم البداء أو الكذب ان لو كان المخرج مراداً وكلام الامام وأتباعه وابن الحاجب يقتضي أن الخلاف في الأمر والخبر وليس كذلك، بل في الخبر خاصة كما صرح به الآمدي وهو مقتضى كلام أبي الحسين في المعتمد والشيخ أبي اسحق في شرح اللمع وغيرهم، قال: (الثالثة يَجُوزُ التخصيص ما بَقِي غيْر مَحْصُورٍ لسماجةٍ (أكلت كل رمانٍ) وَلَمْ يأكلْ غيرَ واحدة، وجوَّز القَفَالُ إلى أقَلِّ المراتبِ، فيَجوزُ في

عليم» المسألة (الثالثة) لا يجوز التخصيص بحيث لا يبقى فرد، وإلا لكان نسخاً لا تخصيصاً، فلا بد لجوازه من غاية، فذهب البصرى والإمام الى أنه (يجوز

الجَمْع ما بَقِي ثَلاثة، فإنه الأقلُّ عنْدَ الشّافعيِّ وأبي حنيفَة بدليلِ تَفاوُتِ الضَّمائِرِ وتَفْصيل أهْل اللُّغةِ، واثْنان عنْدَ القاضي والأسْتاذِ بدليل قوْلِهِ تَعالى: ﴿وكُنّا لِحُكمِهِم شاهِدين﴾[1] فقيلَ أضافَ إلى المَعْمُولَيْن وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ

التخصيص ما بقي) من آحاد العام عدد (غير محصور)، لأنه لو لم يقف الى هذا الحد بل جاز الى بقاء واحد فقط لم يوافق اللغة لأنها لا تستحسن ذلك . (لسماجة أكلت كل رمان) أى قباحته لغة إذا كان ثمة ألف رمانة مثلا . (ولم يأكل غير واحدة) ولذا يعاب بذلك، وكذا الى بقاء ثلاثة أو أربعة أو نحوهما من العدد المحصور في المثال المذكور لشمول الاستقباح الكل، والتصوير في الواحد لكونه أدخل في الاستقباح . قال الفنرى إن أراد بغير المحصور الغير المتناهى فباطل، وإن أراد عدم العلم بقدرها فلو بقى كثرة معلومة القدر كأربعمائة في هذا المثال وجب أن لا يصح التخصيص وهو باطل . أقول يجوز أن يراد جمع يقرب من مدلول العام كما هو مذهب الأكثر في الجميع أو ذلك المجموع اليسير وما يتعسر عدها في الجم الغفير كما في هذا المثال (وجوز القفال الى أقل المراتب) أى أقل مراتب ما يصح إطلاق اللفظ عليه حقيقة (فيجوز) التخصيص (في الجمع ما بقى) أقل مراتب الجمع وهو (ثلاثة فأنه الأقل) أى أقل الجمع (عند الشافعى وأبي حنيفة) رحمهما الله لا اثنان، وهو مذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة (بدليل تفاوت الضمائر) حيث قالوا في التثنية فعلا، وفي الجمع فعلوا . فدل على تغايرهما لغة، وأن صيغة الجمع غير موضوعة للمثنى . (و) بدليل (تفصيل أهل اللغة) فانهم يقولون الاسم إما مفرداً أو مثنى أو مجموع، ويذكرون لكل منهما تعريفاً على حدة وأحكاماً تختص به كالنعت وغيره، فيقال رجال ثلاثة ورجلان اثنان الى غير ذلك . (واثنان) عطف على ثلاثة، أى يجوز القفال تخصيص الجمع ما بقى ثلاثة على قياس الرأى المذكور، واثنان (عند القاضى

---

(١) الانبياء ٧٨ .

قلوبُكُما﴾ فقِيلَ المُرادُ بِهِ المُيولُ وقولِهِ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ: «الإثْنان فمَا

والأستاذ) أى على قياس قولها في أقل الجمع، وهو قول جمع من الصحابة والتابعين، إذ لو لم يكن الاثنان جمعاً لتفاوتا ألبتة بحسب الضمير واللازم باطل. (بدليل قوله تعالى: ﴿وكنا لحكمهم شاهدين﴾) في اثنين دل عليه قوله تعالى: ﴿وداوُدَ وسليمان إذ يَحْكُمان في الحَرْثِ﴾[1] (فقيل) في الجواب المصدر يجوز أن يضاف الى الفاعل والى المفعول، وإليهما معاً، فجاز عود ضمير الجمع الى سليمان وداود والقوم المحكوم عليهم، لا الى المثنى بناء على أنه (أضاف) المصدر وهو الحكم (الى المعمولين) وهم الحاكمان والمتحاكمان وفيه نظر، إذ لا نسلم جواز الإضافة إليهما معا كيف ويلزم منه عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن الفعل إما مشترك بين الفاعلية والمفعولية أو حقيقة في الأول مجاز في الثانى . لعدم القدر المشترك بين التأثير والتأثر، فان قلت قد أضيف إليهما معا في مثل عجبت مضاربة القوم، قلنا: لم لا يجوز أن يكون باعتبار الفاعلية فقط أو المفعولية لتشاركهم في الأمرين، والجواب التزام عموم المجاز بمعنى الحكم المتعلق بهم في الجملة جمعا بين الأدلة . (و) أيضا لو لم يكن جمعا لما أطلق عليه، واللازم باطل . بدليل (قوله تعالى) لعائشة وحفصة رضى الله عنهما ﴿أن تَتُوبَا الى الله فقد صغت قُلُوبُكَما﴾[2] أطلق صيغة الجمع على القلبين إذ ما جعل الله لأحد أزيد من قلب في جوفه والأصل في الاطلاق الحقيقة . (فقيل) في الجواب (المراد به) أى بلفظ القلوب (الميول) والدواعى المختلفة . يقال لمن تردد قلبه الى جهتين أنه ذو قلبين . وهذا وإن كان مجازاً يصار إليه توقيفاً . قال الإمام وليس المراد نفس القلب الذى هو جارحة لأنها لا توصف بالصفو . قال الفنرى: وفيه نظر فإن الميول لا توصف بالصغو الذى هو الميل . لا يقال مال الى فلان

---

(١) نفس الآية ٧٨ من الانبياء.

(٢) التحريم ٤.

فوقَهُا جَماعةٌ» فقيلَ أرَادَ جَواز السَّفرِ وفي غيْره إلى الواحدِ وقومٌ إلى الواحدِ مُطْلَقاً) أقول اختلفوا في ضـابـط المقـداري الذي لا بـد مـن بقـائـه بعـض التخصيص، فذهب أبو الحسين إلى أنه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع كمن وما إلى أن يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيماً له وإعلاماً بأنه يجري مجرى الكثير كقوله تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فنعم القَادِرُون﴾ [١] وهذا المذهب، نقله الآمدي وابن الحاجب عن الأكثرين، واختاره الإمام

ميلا والقلب يوصف به كما قال الحماسي. صفا قلبي ومال إليك ميلا. أقول: يجوز ذلك للمبالغة كما في جهد جاهد وجد جده، والقلب في قول الحماسي للنفس، وقد يجاب بأن إطلاق الجمع على الاثنين في أمثال هذا مجاز إطلاقا لاسم الكل على البعض، أو يشبه الواحد بالكثير في العظم والخطر - وإنما كثر مثل هذا المجاز أعنى ذكر العضو الذى لا يكون لواحد إلا واحداً بلفظ الجمع إذا أضيف الى اثنين - نحو قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما احترازاً عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح المراد - (و) أيضاً لو لم يكن الاثنان جمعاً لما حمل الجمع عليه واللازم باطل بدليل - (قوله عليه الصلاة والسلام (الاثنان فما فوقهما جماعة) فقيل) في الجواب (أراد به جواز السفر) للاثنين، ورفع ما كان منهيا في بدء الإسلام من مسافرة واحد أو اثنين حيث (قال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب) فالمعنى أن لكل اثنين حكم الجمع في جواز السفر، ويجوز ان يراد أنهما كذلك في المواريث استحقاقا وحجبا - أو في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدمه عليهما، يؤيده أنه بعث لبيان الأحكام لا تعريف اللغة، على ان النزاع ليس في جمع وما يشق منه لأنه ضم شيء الى آخر وهو حاصل في اثنين - بل النزاع في صيغ الجمع وضمائره، إليه أشار المدقق، وإنما يصدر الأجوبة بقولنا كما هو دأبه بل ذكر لفظ قيل لعدم خلوها عن تمحل، ونقل العلامة عن الفتوحات الملكية للشيخ

(١) المرسلات ٢٣.

وأتباعه، واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من مصنف وفسره المصنف بأن يكون غير محصور فقال: ما بقي غير محصور أي ما بقي من المخرج عنه عدد غير محصور، وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد غير محصور من المخرج عنه، فان كان محصوراً فلا، والدليل عليه أنه لو قال أكلت كل رمان في البيت ولم يأكل غير واحدة لكان ذلك مستهجناً في اللغة سمجاً أي قبيحاً قال الجوهري سمج الشيء بالضم سماجة أي قبح فهو سمج باسكان الميم. كصعب فهو صعب وبكسرها كخشن بالشين المعجمة، فهو خشن وبزيادة الياء كقبح فهو قبيح، ولك أن تقول قد جوز المصنف له على عشرة إلا تسعة كما سيأتي والاستثناء عنده من المخصصات المتصلة، فهذا التخصيص وأمثاله لم يبق فيه عدد غير محصور، وأيضاً فهذا الدليل لا يحصل به

العارف العربى محي الدين قدس الله سره أنه قال (رأيت رسول الله ﷺ في بعض الوقائع فسألته عن اقل مراتب الجمع، وقلت ذهب فريق الى أنه ثلاثة وفريق الى انه اثنان فما الحق، فقال عليه الصلاة والسلام أخطأ هؤلاء وهؤلاء، بل ينبغى أن يفصل ويقال الجمع إما جمع فرد أو جمع زوج) فأقل مراتب الأول ثلاثة وأقل مراتب الثاني اثنان. واستدل أيضاً على أن أقل الجمع اثنان بقوله تعالى: ﴿فان كان له أخوة فلأمه السدس﴾ [1] والمراد اثنان فما فوقهما والجواب أن المراد أن حكمهما حكم الجمع في المواريث كما مرَّ، وقد يستدل من جواز التخصيص الى اثنين أو ثلاثة بما ذكر في كونها أقل الجمع، والجواب أنه لا تلازم بين الجمع والعام لجواز كون الجمع نكرة وجواز كون العام غير جمع فالمثبت لأحدهما لا يكون مثبتاً للاخر كذا ذكر والمحقق، (و) يجوز التخصيص (في غيره) أى غير الجمع نحو من وما والمفرد المحلى بلام الجنس وأين ومتى، (الى الواحد) لأنه أقل ما يصدق عليه اللفظ

---

(١) النساء ١١.

المدعى لأنه إنما ينفي الواحد فقط والمذهب الثاني وهو رأي القفال الشاشي، أنه يجوز التخصيص إلى أن ينتهي إلى أقل المراتب التي ينطلق عليها ذلك اللفظ المخصوص مراعاة لمدلول الصيغة، وعلى هذا فيجوز التخصيص في الجمع كالرجال ونحوه إلى ثلاثة لأنها أقل مراتب الجمع على الصحيح، كما سيأتي . وفي غير الجمع كمن ومال وإلى الواحد لأنه أقل مراتبه نحو من يكرمني أكرمه، ويريد به شخصاً واحداً وقد استطرد المصنف فأدخل بين هذا التفصيل مسألة مستقلة طويلة وهي الكلام على أقل الجمع، وقد ذكرها في المحصول في أثناء العموم، والمذهب الثالث أنه يجوز التخصيص إلى الواحد مطلقاً أي سواء كان جمعاً أم لا كقوله تعالى: ﴿الذين قَالَ لهمْ النّاسُ إنّ النّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [1] والقائل نعيم بن مسعود الأشجعي، هكذا قال الآمدي وابن الحاجب وغيرهما لكن رأيت في الرسالة للشافعي أن القائل هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد، وتوقف الآمدي في المسألة واختار ابن الحاجب تفصيلا لا يعرف لغيره . فقال التخصيص إن كان بالمتصل نظرت فان كان بالاستثناء نحو أكرم الناس العلماء . أو الشرط نحو أكرم الناس إن كانوا عالمين فيجوز إلى اثنين، وإن كان التخصيص بالمنفصل فان كان في العام المحصور القليل فيجوز إلى اثنين، كما تقول قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة، وقد قتلت اثنين، وإن كان غير محصور مثل قتلت كل من في المدينة أو محصوراً كثيراً مثل أكلت كل رمانة وقد كان ألفاً فيجوز إذا كان الباقي قريباً من مدلول العام، (قوله: فانه الاقل) هذه هي المسألة التي ذكرها استطراداً فنعود إلى شرحها فنقول ذهب الشافعي وأبو حنيفة رضي الله عنهما، إلى أن أقل الجمع ثلاثة، فان أطلق على الاثنين أو على الواحد كان مجازاً، واختاره الإمام والمصنف، وقال القاضي والأستاذ أقله اثنان واختار

لا أقل مراتب العدد حتى يحتاج الى الاعتذار بأن الواحد عدد عند الأصوليين خلافا للحساب، (وقوم) جوزوا التخصيص (الى الواحد مطلقا)، سواء

---

(١) آل عمران ١٧٣ .

ابن الحاجب في المختصر الكبير الأول، وأما في المختصر الصغير فكلامه أولا يقتصي اختيار الثاني، وفي الاستدلال يقتضي الأول، وهذان المذهبان حكاهما المصنف، وقيل ينطلق أيضاً على الواحد حقيقة، وقيل لا ينطلق على الاثنين لا حقيقة، ولا مجازاً، حكاهما ابن الحاجب وتوقف الآمدي في المسألة، واستدل المصنف بوجهين: أحدهما: أن الضمائر متفاوتة أي متخالفة لأن ضمير المفرد غير بارز، وضمير المثنى ألف، وضمير الجمع واو، نحو افعل. وافعلا. وافعلوا، وحينئذ فنقول اختلاف الضمير في التثنية والجمع يدل على اختلاف حقيقتهما . كما يدل على الاختلاف بين الواحد والجمع، وأيضاً فلأنه لا يجوز وضع شيء منها مكان الآخر، فلو كان أقل الجمع اثنين لجاز التعبير عنه بضمير الجمع وليس كذلك، الثاني أن أهل اللغة فصلوا بينهما فقالوا: الاسم قد يكون مفرداً، وقد يكون مثنى ،وقد يكون مجموعاً، وبين صفتيهما أيضاً فقالوا رجلان عاقلان. ورجال عاقلون. فدل على المغايرة. واعلم أن القائل بأن أقل الجمع اثنان يقول بالضرورة أن الجمع أعم من المثنى. لأن كل مثنى جمع ولا ينعكس، ولا شك أن حقيقة الأعم غير حقيقة الأخص. فان حقيقة الحيوان غير حقيقة الإنسان. فيكون حقيقة المثنى غير حقيقة الجمع عند الخصم، وهذا جواب واضح عن الدليل الثاني، وعن التقرير الأول من الدليل الأول، وأما على التقرير الثاني فيؤخذ منه أيضاً لأنا نقول لما كان مغايراً جعلوا لكل واحد منهما شيئاً يميزه، (قوله بدليل قوله تعالى) شرع في أدلة الخصم القائل بأن أقله اثنان وهي ثلاثة. الأول قوله تعالى: ﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث﴾ ـ إلى قوله: ﴿لحكمهم﴾ فلو لم يكن أقل الجمع اثنين لوجب أن يقال لحكمهما، وجوابه أن الحكم مصدر، والمصدر يصح إضافته إلى معموليه أي الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا، وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا أجاب الإمام، وهو جواب عجيب، فإن المصدر إنما

كان العام جمعاً أو غيره لاستواء مراتب العدد في الاندراج تحت العام، واستحالة

يضاف إليهما على البدل، ولا يجوز أن يضاف إليهما معاً، سمعت شيخنا أبا حيان يقول: سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يقول في هذا الجواب. أنه كلام من لم يعرف شيئاً من علم العربية، وقد ذكر ابن الحاجب في المختصر الكبير هذا الاعتراض أيضاً وتكلف تصحيحه بإخراج الحكم عن المصدرية إلى معنى الأمر، والمصنف كأنه استشعر ضعفه وضعف ما بعده من الأجوبة فعزاها إلى غيره فإنه عبر عنها بقوله فقيل على خلاف عادته . الثاني قوله تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾ أطلق لفظ القلوب وأراد قلب عائشة وحفصة رضي الله تعالى عنهما، وأجيب بأن اسم القلب يطلق حقيقة على الجرم الموضوع في الجانب الأيسر، ومجازاً على الميل الموجود فيه. كقولهم مالي إلى هذا قلب من باب إطلاق اسم المحل على الحال وهو المراد هنا، والتقدير صغت ميولكما بدليل أن الجرم لا يوصف بالصغو حقيقة. واعلم أن هذا الدليل خارج عن محل النزاع فإن القاعدة النحوية أنك إذا أضفت الشيئين إلى ما يتضمنها نحو قطعت رؤوس الكبشين، يجوز فيه ثلاثة أوجه الإفراد والتثنية والجمع بلا خلاف، ومحل الخلاف فيما عداه، وقد نبه عليه ابن الحاجب في المختصر الكبير. الثالث قوله ﷺ: «الإثْنَان فمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ» رواه ابن ماجه عن أبي موسى الأشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب، وأجاب في المحصول بأنه محمول على إدراك فضيلة الجماعة لأنه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات لا لبيان اللغة، ثم قال وقيل إنه عليه الصلاة والسلام نهى عن السفر إلا في جماعة ثم بين بهذا الحديث أن الاثنين فما فوقهما جماعة في جواز السفر، واقتصر المصنف على

الترجيح بلا مرجح وتيقين الأقل، ولأن الناس الأول في قوله تعالى: ﴿الذين قال لهم النّاس إن الناس قد جمعوا لكم﴾ أريد به نعيم بن مسعود وحده، والجواب عن الأول منع الاستواء لقيام الدليل على وجوب بقاء قدر يستهجن الكلام فيما دونه كما مر، وعن الثاني بأن الناس الأول معهود لا عام مخصوص . لأن إطلاق المعرف بلام العهد على موجود خارجي هو إرادة أحد محتملات اللفظ بقرينة، العادة

الثاني، وهو ضعيف لأن السفر منفرداً ليس بحرام بل هو جائز لكنه مكروه، وسلمنا أن مراده بالجواز عدم الكراهة لكنه لا يحصل بالاثنين، بل الجواب أن هذا استدلال على غير محل النزاع لأن الخلاف ليس في لفظ الجمع ولا في لفظ الجماعة كما سيأتي عقبه، (فائدة) محل الخلاف مشكل لأنه لا جائز أن يكون في صيغة الجمع التي هي الجيم والميم والعين، فانه لا خلاف فيها كما قاله الآمدي وابن الحاجب في المختصر - الكبير - قال: وإنما الخلاف في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة كرجال ومسلمين وهم، وأما الجمع نفسه فهو ضم شيء إلى شيء وهو يطلق على الاثنين بلا خلاف، ولأنه لو كان كذلك لما أمكن إثبات الحكم لغيرها من الصيغ، وقد اتفقوا على ذلك ولا جائز أن يكون محل الخلاف صيغ الجمع لأنها إن اقترنت بالألف واللام أو بالإضافة كانت للعموم كما تقدم - وإن لم تقترن به فان كانت من جموع الكثرة فأقلها أحد عشر فلا نزاع عند النحاة، وإن استعملت في الأقل كانت مجازاً لم يبق إلا جموع القلة وهي خمسة أشياء، أربعة منها من جموع التكسير يجمعها قول الشاعر:

بأفعل وبأفعال وأفعلة وفعلة يعرف الأدنى من العدد

وغيرها - لأن اللام تكون لعدة أنواع من التعريفات كما مر - ومثله لا يكون تخصيص العموم - ثم المختار على ما ذكر المحقق أنه إن كان التخصيص باستثناء أو بدل جاز الى واحد نحو عشرة إلا تسعة واشتريت العشرة أحدها، وإلا فان كان بمتصل غيرهما كالصفة والشرط جاز الى الاثنين، نحو اكرم الناس العلماء وأكرم الناس وإن كانوا علماء، وإن كان بمنفصل فإن كان في محصور قليل جاز الى اثنين - كما تقول: قتلت كل زنديق وعم ثلاثة أو أربعة، وقد قتلت الاثنين، وإن كان غير محصور في عدد كثير. فلا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله فلا يقال من دخل داري فاكرمه ويفسر بزيد وعمرو وبكر، والدليل عليه أنه لو قال قتلت كل من في المدينة ولم يقتل إلا ثلاثة عد لاغياً مخطئاً - وكذا لو قال أكلت كل رمان في البستان ولم يأكل إلا ثلاثة، وكذا لو قال كل من دخل داري فهو حر، أو

والخامس هو جمع السلامة سواء كان مذكراً كمسلمين أو مؤنثاً كمعلمات فان كانت ـ أعني جموع القلة ـ هي محل الخلاف فالأمر قريب . لكنهم لما مثلوا لم يقتصروا عليه بل مثلوا برجال مع أنه من جموع الكثرة . هكذا صرح به الإمام في المحصول في الكلام على أن الجمع المنكر هل يعم أم لا . وكذلك الآمدي وابن الحاجب كما تقدم نقله عنهما . قوله وفي غيره إلى الواحد أي في غير الجمع وقد تقدم شرحه وشرح ما بعده قال (الرابعة ـ العامُّ المخصَّص مَجازٌ وإلا لزِمَ الاشْتراكُ وقالَ بعْضُ الفُقَهاء إنه حَقيقَة ، وفَرق الإمامُ بين المخصَّص المتَّصل والمنْفصل . لأن المقيَّد بالصِّفة لم يَتَناول غيْراً . قلْنا المُركَّبُ لم يوضَعْ . والمفردُ مُتَناولٌ) أقول اختلفوا في العام إذا خص هل يكون حقيقة في الباقي أم لا ، على ثمانية مذاهب حكاها الآمدي وذكر المصنف منها ثلاثة أصحها عنده وعند ابن الحاجب أنه مجاز مطلقاً . لأنه قد تقدم أنه حقيقة في الاستغراق ، فلو كان حقيقة في البعض أيضاً لكان مشتركاً والمجاز خير من الاشتراك ، والثاني أنه حقيقة مطلقاً ونقله إمام الحرمين عن جماهير الفقهاء وابن برهان عن جماهير العلماء لأن تناوله للباقي قبل التخصيص كان حقيقة وذلك التناول باق ،

كل من أكل فأكرمه ، وفسره بالثلاثة زيد وعمرو وبكر ، المسألة (الرابعة : العام المخصص مجاز) في القدر الباقي مطلقاً سواء خص بمتصل او منفصل . لأن العام حقيقة في الاستغراق دون الباقي (وإلا لزم الاشتراك) فيكون مجازاً فيه لأنه خير منه ، (وقال بعض الفقهاء) من الحنابلة (إنه) أي العام المخصص (حقيقة في الباقي مطلقاً لسبقه الى الفهم بعد التخصيص ، وهو آية الحقيقة ، ولأن اللفظ كان متناولا له قبل التخصيص وبعد التخصيص التناول باق فيكون حقيقة فيه : الجواب عن الأول إن سبق الباقي بأنه المراد فقط إنما هو بقرينة المخصص لا بالوضع ، وعن الثاني بان التناول له قبل التخصص كان لكونه جزء المراد ، وبعده من حيث أنه كل للقرينة فهو فيه مجاز قطعاً ، (وفرق الامام بين المخصص المتصل والمنفصل) أي وبين المخصص به ، وعده بالمنفصل عقلا أو غيره مجازاً في الباقي وأما بالمتصل الغير

والجواب أنه إنما كان حقيقة لدلالته عليه وعلى سائر الأفراد لا عليه وحده، والثالث قاله الإمام تبعاً لأبي الحسين البصري أن خص بمتصل أي بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة أو شرطاً أو استثناء أو غاية . نحو أكرم الرجال العلماء أو أكرمهم ان دخلوا . أو أكرمهم إلا زيداً . أو أكرمهم إلى المساء وإن خص بمنفصل أي بما يستقل كان مجازاً كالنهي عن قتل العبيد بعد الأمر بقتل المشركين، فإنه قلنا إنه مجاز ففي الاحتجاج به مذهبان حكاهما ابن برهان (قوله لأن المقيد بالصفة) هذا دليل الامام ويمكن تقريره على وجهين أحدهما أن العام المقيد بالصفة مثلا لم يتناول غير الموصوف . إذ لو تناوله لضاعت فائدة الصفة، وإذا كان متناولا له فقط، وقد استعمل فيه فيكون حقيقة بخلاف العام المخصوص بدليل متصل فإن لفظه متناول للمخرج عنه بحسب اللغة مع أنه لم يستعمل فيه فيكون مجازاً وإلا لزم الاشتراك كما تقدم وهذا التقرير ذكره في الحاصل وهو الذي يظهر من كلام المصنف والتعبير بالصفة للتمثيل لا للتقييد التقرير الثاني وهو ما ذكره في المحصول أن لفظ العموم حال انضمام الصفة

المستقل كالصفة حقيقة فيه (لأن المقيد بالصفة) ونحوها (لم يتناول غيراً) مثل أكرم بنى تميم الطوال، فان العام لا يحتمل سواهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة فأنه متناول للأفراد المخصصة إطلاقاً، فاستعماله بعد خروجها استعمال في الجزء، ولم يتعرض المصنف أن مذهبه في المتصل الغير المستقل غير الصفة . ماذا وإلا ظهر أن مذهبه كمذهب البصرى كما سيجيء (قلنا) إن أردتم أنه يتناول الأفراد الخاصة فقط بضميمة المخصص فمسلم ولكن ذلك بحسب التركيب . و(المركب لم يوضع) فلا يكون حقيقة وإن أردتم ذلك بحسب الأفراد فلا نسلم ذلك كيف (والفرد متناول) لجميع الأفـراد وضعـاً، وان خـص البعـض بـالمخصـص وفيـه نظر . اذ المركب موضوع بمعنى أن أجزاءه موضوعة لأجزاء المعنى بحيث يطابق المجموع . اللهم الا أن يقال المراد الشخصى المختص بالمفردات . ثم ههنا مذاهب أخر . فقال أبو بكر الرازى حقيقة ان كان الباقى كثرة يعسر العلم

مثلا اليه ليس هو المقيد لذلك البعض المنطوق به لأن الرجال وحده من قولنا الرجال العلماء، أو أفاد العالمين لما أفادت الصفة شيئاً، وإذا لم يكن مقيداً لذلك البعض استحال أن يقال أنه مجاز فيه بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الصفة هو المقيد له وإفادته لـه حقيقـة، وهـذا التقـريـر مصرح بـأن البعـض الموصوف لا يفيد المنطوق، وتقرير الحاصل مصرح بأنه يفيده، وكلام الإمام محتمل للأمرين. أما الأول فواضح وأما الثاني فيكون المراد بقوله لأن المقيد بالصفة هو أن المجموع من العام والصفة تناول الموصوف ولم يتناول غيره. وأجاب المصنف بأن المركب من الموصوف مع الصفة مثلا غير موضوع للباقي لأن المركبات ليست بموضوعة على المشهور وحينئذ فلا يكون حقيقة فيه، لأن الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له فلم يبق إلا المفردات، ولا شك أن المفرد الذي هو العام متناول في اللغة لكل فرد. وقد استعمل في البعض فيكون مجازاً، وقد تقدم أن هذا الجواب يعكر على ما ذكره في مجاز التركيب، فالأولى في الجواب أن يقال كلامنا في العام المخصص وهو الموصوف وحده، لا في المجموع من المخصص والمخصص أيضاً لو لم يكن الموصوف ونحوه متناولا لم يكن المتصل به مخصصاً، لأن التخصيص اخراج بعض ما يتناوله اللفظ ولا شك

بقدرها وإلا فمجاز . وقال البصرى حقيقة ان كان بغاية أو صفة أو استثناء أو شرط. مجاز ان كان بمستقبل من عقل أو سمع . وقال القاضى ان كان بشرط أو استثناء فقط، وقال عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط أو صفة فقط، وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل أو انفصل، وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه، ومختار صدر الشريعة أنه ان كان بغير مستقل فحقيقة وان كان بمستقل فمجاز من حيث الاقتصار عليه . حقيقة من حيث التناول كذا في تلويح الفاضل . المسألة (الخامسة) العام (المخصص) ان خص بغير مستقل من اللفظ مبهم نحو (فاقْتلوُ المُشْرِكينَ) لا بعضهم فليس بحجة وفاقا لأن المجموع بمنزلة كلام واحد لكون الغير المستقل بمنزلة وصف قائم بالأول فتسر جهالته اليه فيتوقف.

أن هذه الأشياء من المخصصات عنده، والتحقيق أن اللفظ متناول بحسب وضع اللغة/ ولكن الصفة قرينة في إخراج البعض فيكون مجازاً كما قاله المصنف.

على البيان، وان خص بغير مستقل معين فحجة قطعية عند أكثر الحنفية كما كان قبل عندهم لعدم مورث الشبهه، لأنه إما لجهالة المخرج، أو احتماله التقليل، والقابل له النص المستقل ليس إلا، وأما المخصوص بالمستقل فان كان العقل فهو قطعى عند البعض إن أخرج قدرا معينا، وإذا خرج على الابهام بان يمتنع الحكم على الكل دون البعض عقلا نحو الرجال في الدار، فالعام دليل ظنى كما إذا كان المخرج الحس أو العادة إجمالا . أو تعيينا أو زيادة بعض الأفراد أو نقصانه كما في لا آكل كل فاكهة أو لا آكل لحما لعدم اطلاع الحس على تفاصيل الأشياء واختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان، فلا يخلو عن جهالة ما . اللهم إلا أن يعلم القدر المخصص قطعاً، أما كونه دليلا فلأن جهالة المستقل لا تتعدى إليه، وأما كونه ظنياً فلتمكن الشبهة فيه لأن كل فرد يحتمل كونه خارجاً . وإن كان الكلام فالعام لا يبقى حجة عند الكرخي معيناً كان أو مبهماً . وعند عامتهم أنه حجة ظنية أما إذا كان مبيناً فلاحتمال التقليل وخروج البعض الآخر به ولا يدرى كم يخرج، وأما إذا كان مبهما فلما ذكرنا . قيل وعند البعض إن كان مبيناً يبقى العام قطعياً في الباقى . كما كان قبل وإن كان مجهولا فكذلك في الكل، ويسقط دليل الخصوص، وعند البعض إن كان مبيناً فهو كما ذكر، وإن كان مجهولا لا يبقى حجة، وأما عند الشافعية فالمفهوم من كتبهم أن المخصص بالمبهم أى شيء كان ليس بحجة أصلا حيث صرحوا بأن التخصص بمثل أن يقال هذا العام مخصوص أم لم يرد به كل . ما تناوله يسقط الحجية اتفاقاً، والمخصص (بمعين حجة) في الباقى على المختار مطلقا، لكنها ظنية كما هو قبل التخصيص عندهم . مثل أن يقال (اقتلوا المشركين)، ويظهر بلفظ متصل أو منفصل أو بغيره إن الذمى غير مراد، وقال أبو عبد الله البصرى أن أنباء لفظ العموم عنه قبل التخصيص فحجة . وإلا فلا كهذا المثال فأنه ينىء عن الحربى قبل انبائه عن الذمى أى ينتقل الذهن إليه ويعلم حكمه بخلاف . السارق إذا أخرج منه السارق

قال (الخامسة ـ المُخصَّص بمعَيّنٍ حجَّةٌ ومَنعَها عيسى بن أبَان وأبو ثَوْرٍ وفصَّل الكُرخِي . لنا أنَّ دلالتُه على فرْدٍ لا تَتوقَّف على دلالتهِ على الآخر لاستحالةِ الدور، فَلا يَلزمُ منْ زوَالِها زوَالُها) أقول العام ان خص بمبهم فلا يحتج به على شيء من الأفراد بلا خلاف . كما قاله الآمدي وغيره لأنه ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج . مثاله قوله تعالى: ﴿وأحلتْ لَكُمْ بهيمةُ الأنعام إلا ما يتلى عليكم﴾ [1] وإن خص بمعين كما لو (قيل اقتلوا المشركين) إلا أهل الذمة

لغير النصاب ومن غير الحرز فانه لا ينبيء عن السارق ربع دينار ومن الحرز، ولا ينتقل الذهن الى ذلك ما لم ينبه الشارع على التفصيل . وقال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فحجة (كاقتلوا المشركين) قبل إخراج الدمى، وإلا فلا مثل أقيموا الصلاة) قبل إخراج الحائض لاحتياجه الى البيان، ولذا بينه عليه الصلاة والسلام بفعله . وقال: « صلّوا كما رأيتموني أصلي) وقيل: يبقى حجة في أقل الجمع من اثنين أو ثلاثة على المذهبين . (ومنعها) أى حجة العام المخصص مطلقاً (عيسى بن أبان وأبو ثور) بناء على أنه صار مجملا بعد التخصص لاحتمال كونه مجازاً في كل الباقى أو بعضه، والجواب انا لا نسلم ذلك بل مجاز في كل الباقى لرجحانه لاشتماله على ما عداه ولدلالة استدلال الصحابة بالمعلومات المخصوصة على ذلك (وفصل الكرخى) بأنه ان خص بمتصل أى بغير مستقل معين فحجة، وإن خص بمنفصل أى بمستقل، وإن كان معلوما فلا، كما عرفت والظاهر أن هذا في الكلام دون غيره لأنه بنى ذلك ذكر في التنقيح وغيره، على أنه وإن كان معلوماً لكنه يقبل التقليل إذ هو الأصل في النصوص فتتمكن الجهالة فلا، يبقى حجة ولاخفاء في اختصاص ذلك بالكلام . لكن ما ذكره الجاربردى من أنه استدل بأنه إذا كان متصلا كالاستثناء وغيره فهو مع ما قبله كالشيء الواحد فلا يوجب إبطاله بخلاف المنفصل يدل على التعميم ونسب البعض هذا المذهب الى البلخى (لنا) على حجية المخصص بمعين في الباقى (أن دلالته) أى دلالة العام (على فرد) أو افراد كالقدر الباقى مثلا (لا تتوقف على دلالته على) الفرد (الآخر) أو افراد

---

(١) سورة المائدة آية ١ .

فالصحيح عند الآمدي والإمام وابن الحاجب والمصنف أنه حجة في الباقي مطلقاً، وقال ابن أبان وأبو ثور ليس بحجة مطلقاً، وهو المراد بقوله ومنعها أي ومنع حجيته وفصل الكرخي، أي فقال: ان خص بمتصل كان حجة، وإلا فلا وهذا التفصيل يعرف هو ودليله من المسألة السابقة· فلذلك أهمله المصنف.
★ والجمهور على أن أبان لا ينصرف للعلمية ووزن الفعل وأصله أبين على وزن أفعل فقلبت الياء ألفاً لانقلابها في الماضي المجرد، وهو بان، ومن قال إنه منصرف قال وزنه فعال، حكاه ابن يونس في شرح المفصل وغيره . (قوله لنا) أي الدليل على أنه حجة، أن دلالة العام على فرد من الأفراد لا تتوقف على دلالته على الفرد الآخر . لأن دلالته على الباقي مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج، فان لم تتوقف دلالته على المخرج على الباقي كان تحكماً . لأن دلالة العام على جميع أفراده متساوية، وإن توقفت عليه لزم الدور، وهو مستحيل فثبت أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على غيره من الأفراد، وحينئذ فلا يلزم من زوال الدلالة عن بعض الأفراد زوالها على البعض الآخر فيكون حجة، وهذا

أخر كالقدر المخرج وإلا فاما أن تتوقف هذه الدلالة على تلك كتوقفها عليها أولا فأن توقفت فهو باطل (لاستحالة الدور) وإن لم يتوقف، فكذلك للزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء نسبة اللفظ العام الى الافراد لأن كل منها مدلول تضمني بلا فرق فثبت أن الدلالة على الباقى لا تتوقف على الدلالة على المخرج (فلا يلزم من زوالها) أى الدلالة الثانية (زوالها) أى زوال الدلالة الأولى فيكون حجة في الباقي للمقتضى وانتفاء المانع، قال المدقق لا نسلم امتناع توقف كل من الدلالتين على الآخر لجواز أن يكون توقف معية لا سبق كما في المتضايفين، وأجاب الفنرى بأنه لو كان توقف معية كما في المتضايفين لما أمكن تعقل أحدهما بدون الأخرى · لكنه أمكن فهو توقف سبق · أقول توقف المعية في الدلالتين لا يقتضى إلا أن يكون كل منهما مع الأخرى ألبتة، ولا نسلم أنهما ليستا كذلك لا أن تلزم المعية في تعقلهما كما لا يلزم في لازمى حقيقة واحدة كالضحك بالقوة، والتعجب، كذلك للانسان بل قد تلزم المعية في التعقل لزومها في نفس الأمر في

الدليل ضعيف كما نبه عليه صاحب التحصيل، وتقرير ذلك موقوف على مقدمة وهي أن الشيئين إذا توقف كل منهما على الآخر فان كان التوقف بالبعدية والقبلية، وهو المسمى بالدور السبقي فالوقوع مستحيل. كما إذا قال زيد لا أدخل الدار حتى يدخل قبلي عمرو وقال عمرو كذلك، وإن لم يكن سبقياً كما إذا قال كل منهما لا أدخل الدار حتى يدخل الآخر فلا استحالة فيه لا مكان دخولهما معاً، ويسمى بالدور المعي، إذا عرفت هذا فتقول قول المصنف لنا أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر إن أراد به التوقف السبقي فلا يلزم من عدمه جواز وجود الدلالة بعد إخراج البعض، فإنه يجوز أن تكون دلالته على البعض مستلزمة لدلالته على البعض الآخر، وبالعكس لجواز التلازم من الجانبين كالبنوة والأبوة وغيرهما من المتضايفين، وان أراد به التوقف المعي فلا استحالة فيه كما بيناه، هذا معنى كلام التحصيل فافهمه والصواب التمسك بعمل الصحابة رضي الله عنهم فانهم قد استدلوا بالعمومات المخصوصة من غير نكير فكان إجماعاً قال: . (السادسة ـ يسْتدل بالعامّ ما لَمْ يَظهر المخصَّص وابنُ سريج أوجب طَلَبَه أوّلا . لنا لوْ وَجبَ لوجَبَ طَلب المجاز للتَّحرُّز عَن الْخَطأ واللاَّزم منْتَفٍ، قال عارضَ دلالتَه احتمال المخصَّص، قلْنا الأَصل يَدفَعه) أقول

بعض المواد . ككون هذا جار لذلك وبالعكس، ونتمسك أيضاً بأن الصحابة استدلوا بالعام المخصوص كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ البيعَ﴾ [1] مع ورود قوله: ﴿وحَرَّمَ الرِّبا﴾ . وكما احتجت فاطمة رضى الله عنها بقوله تعالى: ﴿يُوصيكُم اللهُ في أَوْلَادِكُمْ﴾ [2] مع أنه خص منه الكافر والقاتل وأمثال ذلك كثير وقد شاع وذاع منهم من غير نكير فكان إجماعا على حجيته في الباقى المسألة (السادسة) المختار أنه (يستبدل بالعام) أى يجوز التمسك به والعمل. (ما لم يظهر المخصص) ولا يجب الاستقصاء في الطلب، ولا نفسه كما نقل عن أبى بكر الصيرفى . (وابن سريج أوجب طلبه) أى المخصص (أولا) بل استقصاء

---

(١) البقرة ٢٧٥ .

(٢) النساء ١١ .

هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان جوزه الصيرفي، ومنعه ابن سريج هكذا حكاه الامام وأتباعه، ولم يرجح شيئاً منهما في كتابيه المحصول والمنتخب هنا لكنه أجاب عن دليل ابن سريج وفيه إشعار بميله إلى الجواز، ولهذا صرح صاحب الحاصل بأنه المختار فتابعه المصنف عليه لكنه جزم بالمنع فيه. أعني في المحصول في أواخر الكلام على تأخير البيان عن وقت الخطاب. واعلم أن اثبات الخلاف على هذا الوجه غير معروف ولا مستقيم، فان الذي قاله الغزالي والآمدي وابن الحاجب وغيرهم أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص بالاجماع، ثم اختلفوا فقيل يبحث إلى أن يغلب على الظن عدم المخصص، ونقله الآمدي عن الأكثرين وابن سريج قال وذهب القاضي وجماعة إلى أنه لا بد من القطع بعدمه ويحصل ذلك بتكرر النظر والبحث واشتهار كلام العلماء فيها من غير أن يذكر أحد منهم مخصصاً وحكى الغزالي قولا ثالثاً أنه لا يكفي الظن، ولا يشترط القطع بل لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بانتفائه، اذا تقرر هذا فاعلم أن خلاف الصيرفي انما هو في اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به، فانه قال اذا ورد لفظ عام ولم يدخل وقت العمل به فيجب اعتقاد عمومه، ثم إن ظهر مخصص فيتغير ذلك الاعتقاد، هكذا

الطلب الى أن يغلب على الظن أن لا مخصص فيتمسك بالعام، إذ لو تمسك به قبل ذلك لاحتمل الخطأ لجواز وجود المخصص وإن لم يعلم . (لنا) على أن الطلب جائز لا واجب أنه (لو وجب) المخصص في التمسك بالعام (لوجب طلب المجاز) في إطلاق اللفظ حقيقة (للتحرز عن الخطأ) المحتمل كما ذكر في العام . (واللازم منتف) لحملهم الألفاظ على الظواهر من غير بحث عن أنه هل وجد ما يوجب العدول . عنها أولا (قال) ابن سريج (عارض دلالته احتمال المخصص) يعني العام وان دل على مدلوله لكن احتمال وجود المخصص قبل البحث والاستقصاء يعارض دلالته على العموم، ومع المعارض تبطل الحجية . (قلنا: الأصل يدفعه) أي احتمال وجود المخصص اذ الأصل عدمه حتى يقوم الدليل، وحينئذ تسلم دلالة العام على المعارض، قال الفنرى الأصل وهو حمل العام عند

نقله عنه امام الحرمين والآمدي وغيرهما وخطؤه (قوله لنا الخ) شرع في نصب الدليل على الطريق التي انفرد بها الامام وتبعه عليها، فقال لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة، بيان الملازمة أن ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ . وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم منتف وهو طلب المجاز فانه لا يجب اتفاقاً فكذلك الملزوم وهو طلب المخصص، وللخصم أن يفرق بأن احتمال وجود المخصص أقوى من احتمال وقوع المجاز . فان أكثر العمومات مخصوصة واحتج ابن سريج بأن احتمال وجود المخصص عارض دلالة العام . اذ العام يحتمل التخصيص وعدمه . احتمالا على السواء، فحمله على العموم ترجيح من غير

الاطلاق على الاستغراق، يدفعه أقول هو عين ما عارضه الاحتمال، والكلام فيما ترجح أحد المتعارضين . ونقل المراغى عن مختصر المنتهى أنه لا بد قبل التمسك به من البحث عن المخصص . وانما الخلاف في أنه هل يكفى القدر الموجب لغلبة الظن بعدمه أو لا بد مما يوجب القطع بذلك، ونقل أيضاً عن المصنف في شرحه المختصر المنتهى ونقله عن المستصفى أنه لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص . قال الفنرى: أما المنقول عن مختصر المنتهى فليس منه عين ولا أثر، وأما ما في المستصفى فهو أن المجتهد ان لم يبلغه المخصوص فعليه العمل بالعام، واعتقاد ظهوره في العموم من غير أن يكلف بالخصوص، ولا يجزم بذلك الى أن يعلم انتفاء المخصص، فحينئذ يعتقد العموم ويجزم بذلك، وبهذا تبين بطلان ما قيل انه يجب ان يعتقد في قوله تعالى: ﴿فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [1] العموم قطعاً حتى يكون إخراج الكافر نسخاً، هذا كلامه وهو لا يدل على أن لا تمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه، بل يدل على أن لا يحكم قطعاً بعمومه، (الفصل الثالث في المخصص وهو) قسمان (متصل ومنفصل) وهما الغير المستقل بنفسه والمستقل على اصطلاحه (فالمتصل أربعة) أقسام (الأول:

---

(١) المجادلة ٣ .

مرجح، (وقوله) احتمال هو فاعل عارض والمفعول هو الدلالة، ولا يجوز فيه غير ذلك، وأجاب المصنف بأن الأصل يدفع ذلك الاحتمال، لأن الأصل عدم التخصيص. والتعارض إنما يكون عند انتفاء الرجحان، ولك أن تقول الاستقراء يدل على أن للغالب في العمومات الخصوص والعام المخصوص مجاز، وحينئذ فيدور الأمر بين الحقيقة المرجوحة، والمجاز الراجح، وقد تقدم من كلام المصنف أنهما سيان فيكون العموم مساوياً للخصوص، فيلزم من ذلك التوقف كما قاله ابن سريج قال: (الفصل الثالث في المخصَّص وهو متَّصلٌ ومنفصلٌ فالمُتَّصلُ أربعة: الأوّل الإسْتِثْناء وَهو الإخراجُ بإلا غيرِ الصِّفةِ ونحوها والمنقطعُ مَجاز/ وفيهِ مسائل) أقول قد عرفت فيما تقدم أن المخصص في الحقيقة هو

الاستثناء) المتصل نحو أكرم الناس إلا الجهال، والثلاثة الباقية الشرط والصفة والغاية، بأن يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء، أو العلماء، أو الى أن يجهلوا، وزاد البعض خامساً، وهو بدل البعض نحو أكرم الناس العرب منهم وأنت تعلم أن منها ما يخرج المذكور كالاستثناء والغاية، ومنها ما يخرج غير المذكور كالشرط والصفة والبدل (وهو) أي الاستثناء (الإخراج) أي إخراج بعض ما يتناوله اللفظ. (بإلا غير الصفة ونحوها) كغير، وسوى، وسواء، وحاشا، وخلا، وعدا، وما خلا، وما عدا، وليس ولا يكون والأصوب، أو نحوها حتى لا يناقش بأن مثل جاء القوم إلا زيداً لا يصدق عليه أنه الإخراج بألا ونحوها، فيحتاج الى أن يدفع بظهور المراد، وهو أن جنس الاستثناء هو كذلك وكل استثناء بالا أو نحوها فالاخراج يشمل المخصصات كلها وبالا غير الصفة يخرج ما عدا الاستثناء من المخصصات، وبغير الصفة احترز عن إلا التي هي تابعة لجمع منكر غير محصور، وإلا ظهر أنه لا حاجة إليه إذ التي للصفة لا تخرج لتعذر الاستثناء لأنه لولا الاستثناء في الجمع المذكور لم يجب دخول المستثنى فيه فلا إخراج / بخلاف ما إذا كان معرفا نحو جاءني الرجال إلا زيداً، وأما إذا كان محصوراً نحو لفلان على دراهم عشرة إلا واحداً لا أنه لا يتعذر فيه الاستثناء

إرادة المتكلم، وأنه يطلق أيضاً مجازاً على الدال على التخصيص، وهذا هو المراد هنا، وهو متصل ومنفصل، فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقاً باللفظ الذي ذكر فيه العام. والمنفصل عكسه، وقسم المصنف المتصل إلى أربعة أقسام: وهي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وأهمل خامساً ذكره ابن الحاجب وهو بدل البعض. كقولك أكرمت الناس قريشاً. الأول الاستثناء وتعريفه ما ذكره المصنف فقوله الإخراج جنس شامل للمخصصات كلها. وقوله بالا مخرج لما عدا الاستثناء، وقوله غير الصفة احتراز عن إلا إذا كانت للصفة بمعنى غير وهي التي تكون تابعة لجمع منكور غير محصور، كقوله تعالى: ﴿لو كَانَ فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا﴾ [1] أي غير الله فانها ليست للاستثناء، (وقوله) ونحوها أي كحاشا وخلا وعدا وسوى وفي الحد نظر من وجوه: أحدها: أنه أخذ في التعريف لفظة إلا وهي من جملة أدوات الاستثناء فيكون تعريفاً للشيء بنفسه الثاني: أن الإتيان بالواو في قوله: ونحو لا يستقيم بل صوابه الإتيان بأو. الثالث: إن كل المراد بقوله: ونحوها أي في الإخراج فينتقض الحد بمثل قولنا

لوجوب الاندراج، ثم لاخفاء أن الحد للمتصل لأن الاستثناء حقيقة انما هو المتصل . (والمنقطع مجاز) ★ اعلم أنه لا نزاع في صحته لغة، وفي أنه ليس من التخصص لعدم إخراجه بعض المسمى، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازاً فمن الذاهبين الى الأول على أن الاستثناء متواطىء مقول على القسمين بمعنى أنه وضع لمعنى يشتركان فيه وهو المذكور بعد إلا ونحوها، ومنهم على أنه مشترك لفظا، وظاهر كلام المحقق وكثير من المحققين الى أن الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور أنه فيهما مجاز لغوى، حقيقة بعرف النحو . فان قوله في الاستدلال على مجازية المتقطع أن علماء الأمصار لا يحملونه على المنقطع إلا عند تعذر المتصل الى آخره، صريح فيما ذكرنا . وأما ما ذكره العلامة وغيره من أنه من ثنا عنان الفرس أى صرفه . وإنما يتحقق ذلك في المتصل صريح في ان

---

(١) الانبياء اية ٢٢.

أكرم العلماء ولا تكرم زيداً، فانه مخرج وليس باستثناء. وكذلك سائر المخصصات أيضاً. وإن كان المراد أنه يقوم مقامه في الاستثناء فهو دور. الرابع: أن تقييد إلا بغير الصفة زيادة في الحد غير محتاج إليها لأن إلا والحالة هذه لا تخرج شيئاً فهي مستغنى عنها بقوله الإخراج. ولهذا لم يذكره الإمام ولا أتباعه الا أن يقال، قد تقرر أن الوصف من جملة المخصصات، والتخصيص هو الإخراج كما تقدم، فاذا كانت إلا صفة كانت مخرجة أي مما يجوز أن يدخل في الأول لا مما يجب دخوله فيه وفيه نظر. بل الأولى أن يقال احترز بقوله غير الصفة عن مثل قام القوم إلا زيد فانه يجوز فيه وفي أمثاله من المعارف جعل إلا للصفة ورفع ما بعدها كما نص عليه ابن عصفور وغيره، وان كان قليلا (قوله والمنقطع مجاز) هو جواب عن سؤال مقدر وهو أن الاستثناء قد يكون متصلا كقام القوم إلا زيد أو منقطعاً كقام القوم إلا حماراً والمنقطع لا إخراج فيه فيكون وارداً على الحد، فأجاب بأن الحد للاستثناء الحقيقي وإطلاق الاستثناء على المنقطع، وإن كان جائزاً، بل خلاف كما قاله ابن الحاجب في المختصر

الخلاف في لفظ الاستثناء . وكذا ما ذكره بعضهم من أن لفظ الاستثناء إذا أطلق فهم منه المتصل . (وفيه) أى في هذا الفصل (مسائل) المسألة (الأولى: شرطه) أي شرط صحة الاستثناء (الاتصال) أي اتصال المستثنى بالمستثنى منه (عادة) أى ما يعد اتصالا عادة وإن انقطع بعارض التنفس أو السعال ونحوهما . وذلك (باجماع الأدباء) على ذلك، فان من قال لغيره بع داري من أى شخص كان ثم قال بعد شهر إلا من زيد استقبحوه ولم يجعلوه عائد الى ما تقدم، وقد يمنع الإجماع مطلقاً بما سيجيء ولأنه لو صح الانفصال لما قال عليه الصلاة والسلام: من حلف على شيء ثم رأى غَيْرهُ خيراً منه فَلْيُعْمَل بِهِ وَلْيُكفر عَنْ يمينه » معينا بل قال فليستثن أو ليكفر لأنه لا حنث بالاستثناء مع أنه أسهل الطريقين وأولى بالإرشاد إليه، وكذلك جميع الاقرارات، والطلاق والعتاق، وكان ينبغي ان يستثنى منها نفياً لأحكامها بأسهل الطرق والإجماع بخلافه، ولأنه لو صح لما علم صدق ولا كذب لجواز استثناء يرد عليه فيصرفه عن ظاهره الى ما يصير صدقا وإن كان كاذباً

الكبير لكنه مجاز عند الأكثرين كما نقله الآمدي بدليل عدم تبادره، قال ابن الحاجب: وإذا قلنا إنه حقيقة فقيل إنه مشترك، وقيل متواطىء على أن الشيخ أبا إسحاق نقل عن بعضهم أنه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازاً. قال: (الأولى شرطُهُ الاتِّصالُ عادة بإجْماع الأدباء وعَن ابنْ عباس خلافُه قياساً على

ظاهراً وبالعكس . فان قلت: روى أنه عليه الصلاة والسلام قال: « لأَغْزُونّ قريشاً ثم سكت ثم قال إن شاء الله » لا يقال هذا شرط لا استثناء لعدم الفرق بينهما في وجوب الاتصال عندكم . قلنا: يحمل على السكوت العارض لتنفس أو سعال جمعاً بين الدليلين فأن قلت: سأله عليه الصلاة والسلام اليهود عن لبث أصحاب الكهف فقال غداً أجيبكم فتأخر الوحي إلى بضعة عشر يوماً ثم نزل ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً أجيبكم إذ لا كلام سواه يعود إليه ذلك . قلنا: لا نسلم ذلك لجواز أن يكون المراد افعل إن شاء الله أى أعلق كل ما أقول له إني فاعله غداً بمشيئته تعالى . أو المراد اذكر إن شاء الله . أى اذكر هذه الكلمة امتثالا لقوله تعالى: ﴿واَذْكُرْ ربَّكَ إذَا نَسِيتَ﴾ [1] أى مشيئة ربك وقل إن شاء الله إذا فرط منك نسيان، وقيل يصح الانفصال في كلام الله . خاصة (و) نقل (عن ابن عباس) رضى الله عنهما (خلافه) أى جواز تأخير الاستثناء الى شهر (قياساً على) جواز تأخير (التخصيص بغيره) أى الاستثناء كالمفصل لجامع كون كلّ منهما منافياً لما قبله (والجواب النقض بالصفة والغاية) أى لو صح ما ذكر لجاز تأخيرهما في التخصيص بهما وتعين ما ذكرتم واللازم باطل اتفاقا، وفي محصول الإمام هذه الرواية إن صحت فلعل المراد ما إذا نوى الاستثناء متصلا ثم أظهر النية بعد، فإنه يصدق ديانة إذ جلالة منصبه تمنع أن ينسب ما يستبعد إليه . (و) شرط صحة الاستثناء (عدم الاستغراق) أيضاً أى لا يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه نحو على عشرة إلا عشرة لبطلانه اتفاقا ولزوم تمام العشرة، وما سواه فصحيح سواء كان المستثنى مساوياً لنصف المستثنى منه أو أقل أو أكثر . (وشرط الحنابلة أن لا يزيد) قدر المستثنى (على النصف) أى على نصف المستثنى منه . (و) شرط

---

(١) الكهف ٢٤ .

التَّخْصيص بغَيْرِه . والجوابُ النَّقْص بالصِّفة والغايةِ وعَدم الاسْتغراق . وشرطَ الحنابلة أنْ لا يزيدَ على النّصف والْقاضي أنْ ينْقُص عنهُ . كما لوْ قالَ عليَّ عَشَرَةٌ إلاّ تسعة لَزِمهُ واحدٌ إجْماعاً وعلى القاضي اسْتِثناء الغَاوينَ منَ المخْلِصينَ

(القاضى أن ينقص) المستثنى (عنه) أى من نصف المستثنى منه فعلم مما ذكر اتفاقهم على جواز استثناء أقل من النصف . (لنا لو قال على عشرة إلا تسعة لزمه واحد إجماعا) فلو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا عليه، فإذا صح بطل مذهب الحنابلة والقاضى وصح ما سوى المستغرق من الاستثناء (و) يرد (على القاضى) أيضاً (استثناء الغاوين من المخلصين) في قوله تعالى: ﴿إن عِبَادِي ليس لك عَلَيْهِمْ سُلطانٌ إلا مِن اتّبَعكَ مِنَ الغاوين﴾ [1] (وبالعكس) في قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿لأغْوِيَنّهُمْ أَجْمَعِين إلاّ عِبادَكَ مِنْهم المُخْلَصِينَ﴾ [2] فلو وجب كون المستثنى أقل من النصف لكان كل من الفريقين أقل من نصف الآخر وأنه باطل، وهذا بعينه وارد على الحنابلة أيضاً، إذ يلزم من الآيتين أن لا يزيد كل منهما على نصف الآخر . فيكون كل منهما اما نصف الآخر أو أقل، مع أن ظاهر كلامه يشعر بأنه دافع لقول القاضى خاصة كما صرح به المراغى والخنجى . ثم الدليل انما يتم لو لم يكن بين الغاوين والمخلصين واسطة، وقد يقرر بوجه آخر، وهو أنه وقع في القرآن استثناء الأكثر ودليله قوله تعالى: ﴿ان عبادي﴾ الآية ومن بيانية لا تبعيضية لأن الغاوين كلهم متبعوه . فيكون الكل مستثنى، وهم أكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى: ﴿وما أكْثَرُ النّاسِ ولو حَرِصْتَ بمؤْمِنِينَ﴾ إذ معناه الحكم على أكثر الناس بعدم الإيمان . على أنها موجبة معدولة المحمول أو سالبة المحمول . إذ لو أريد سلب الحكم بإيمان الأكثر بحيث يحتمل التساوى لم يكن لذكر الأكثر فائدة . فثبت أن الأكثر غير مؤمن وكل من كان كذلك غاو، ينتج أن الأكثر غاو، وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر ثبت جواز استثناء المساوى بالطريق الأولى . لأنه أقرب، كذا ذكر المحقق،

---

(١) الحجر ٤٢ .

(٢) ص ٨٢ ـ ٨٣ .

وبالعكس قال : الأقلُّ يُنْسى فيَسْتَدْرِكُ ونُوقضَ بمَا ذَكرناهُ) أقول الاستثناء له شرطان أحدهما اتصاله بالمستثنى منه اتصالا عادياً لا حسياً، ودليله إجماع الأدباء أي أهل اللغة ولا يضر القطع بتنفس أو سعال وكذلك البعد لطول الكلام المستثنى منه فانه يعد في العادة متصلا ونقل عن ابن عباس جواز الاستثناء المنفصل، ثم اختلفوا فنقل عنه الآمدي وابن الحاجب أنه يجوز إلى شهر، ونقل عنه المازني قولا أنه يجوز إلى سنة، وقولا آخر أنه يجوز أبداً، وهو ما يقتضيه كلام الأكثرين في النقل عنه كالشيخ أبي اسحق وإمام الحرمين والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم، وصرح به أبو الخطاب الحنبلي، ومع ذلك منهم الجميع قد توقفوا في إثبات أصل هذا المذهب عنه، وشرعوا في تأويله، إلا صاحب المعتمد فنقله من غير انكار ولا تأويل، ولما توقفت النقلة في إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله ونقل، ولما اختلفوا أيضاً في كيفيته على المذاهب الثلاثة المتقدمة عبر بقوله خلافة فافهم ذلك. فانه من محاسن كلامه، واستدل ابن عباس بالقياس على التخصيص بغير الاستثناء من المخصصات المنفصلة، والجامع أن كلا منهما مخصص، وجوابه النقض بالصفة والغاية، وكذلك الشرط فان دليله يقتضي جواز انفصالها وهو باطل اتفاقاً، وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك دليله يقتضي جواز انفصالها وهو

(قال) القاضي القياس عدم الاستثناء لأنه كالانكار بعد الاقرار . لكن (الأقل) ربما (ينسى) في أول الاقرار كالمقر بالعشرة الذى أدى منها شيئا قليلا لقلة الالتفات اليه . فإذا تذكره فلا بد أن يتمكن من استدراكه، لئلا يضيع ذلك بصحة استثنائه، (فيستدرك) به وأما المساوى والأكثر فلبعدهما عن النسيان لكثرة الالتفات اليهما لم يصح الاستثناء فيهما لوجود مقتضى المنع وعدم ذلك المانع، (ونوقض) دليل القاضي (بما ذكرناه) من المثال المتفق على صحته، ولزوم الواحد فقط مع أنه استثناء أكثر النصف، فان قلت لو قال على عشرة إلا تسعة دراهم ونصف وثلث درهم يعد مستهجنا لأنه استثناء الأكثر فلا يجوز قلنا لو سلم فلا نسلم

باطل اتفاقاً، وأيضاً فالفرق أن المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء، (قوله وعدم الاستغراق) هذا هو الشرط الثاني من شروط الاستثناء، وهو معطوف على الاتصال أي شرطه الاتصال وعدم الاستغراق، فلا يضر استثناء المساوي ولا الأكثر، فان كان مستغرقاً نحو له على عشرة إلا عشرة كان باطلا بالاتفاق كما نقله الإمام الآمدي وأتباعهما لإفضائه إلى اللغو، ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة أن في صحته قولين، وشرط الحنابلة أن لا يزيد المستثنى على نصف المستثنى منه بل يكون إما مساوياً أو ناقصاً، وشرط القاضي أي في القول الأخير من أقواله كما قاله الآمدي وغيره أن يكون ناقصاً عن النصف . واعلم أن الآمدي وابن الحاجب نقلا عن الحنابلة امتناع المساوي أيضاً على عكس ما قاله المصنف، ولم يتعرض الإمام ولا مختصرو كلامه النقل عنهم، واستدل المصنف بأمرين أحدهما وهو دليل على القاضي والحنابلة معاً أنه لو قال قائل على عشرة إلا تسعة لكان يلزمه واحد باجماع الفقهاء فدل على صحته ، قال الآمدي وهذا الاستدلال خطأ فان هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة الاستثناء المستغرق، وإنما يقول بلزوم الواحد من يقول بصحة الاستثناء الأكثر . الثاني وهو دليل على القاضي خاصة استثناء الغاوين من المخلصين في قوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ وبالعكس أي استثناء المخلصين من الغاوين في قوله تعالى حكاية عن إبليس: ﴿قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾ وجه الاستدلال أن الفريقين إن استويا فانه يدل على جواز استثناء النصف وإن كان أحدهما أكثر فكذلك أيضاً لأنه لما استثنى كل منهما فقد استثنى الأكثر فدل على جواز النصف بطريق الأولى. وهذا لا يرد على الحنابلة لاحتمال أن يكونا متساويين وهم يجوزون استثناء المساوي على مقتضى نقل المصنف، وفي هذا الاستدلال نظر من ثلاثة أوجه

عدم الجواز . كما لو قال له على عشرة إلا دانقاً، ودانقاً الى أن يعد عشرين دانقاً والمجموع ثلث العشرة لأن عشرة دنانير ستون دانقاً، فانه يستهجن مع أن

أحدها أن للخصم أن يقول ان قوله تعالى: ﴿ان عبادي﴾ الآية يدل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين أي أقل من العباد الذين لا سلطان عليهم لابليس وليس فيها تعرض لكونهم أقل من المخلصين حتى يكون على العكس من الآية الثانية، وإنما يلزم ذلك إذا كان المخلصون هم غير الغاوين أي الذين لا سلطان عليهم ولم يقيموا عليه دليلا، ونحن لا نسلمه لجواز أن يكون غير الغاوين أعم من المخلصين، بل تنازع فنقول هذا هو الظاهر لأنه لا يلزم من انتفاء سلطنة إبليس التي هي القهر والغلبة عن شخص أن يرتقي إلى درجة الاخلاص ويدل عليه أحوال كثير من الناس وحينئذ فيكون قوله تعالى فبعزتك الآية دليلا على أن المخلصين أقل من الغاوين وقوله تعالى إن عبادي الآية دليل على أن الغاوين أقل من غير الغاوين وهم الذين ليس عليهم سلطان وعلى هذا فكل من الآيتين ليس فيها الا استثناء الأقل وقد تمسك ابن الحاجب بقوله تعالى: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ الآية ثم استدل على أن الغاوين أكثر بقوله تعالى: ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾ ولم يذكر الآية الثانية فسلم من هذا الاعتراض لكنه لا يتم من وجه آخر فقد يقال أن قوله تعالى: ﴿إلا من اتبعك من الغاوين﴾ يدل على أن الغاوين من بني آدم مطلقاً أقل من غيرهم فان الكلام مع إبليس كان في نسل آدم جميعهم وقوله تعالى: ﴿ومَا أكْثَرَ الناس﴾ الآية انما يدل على الأكثرين من الذين بعث اليهم النبي ﷺ وهم الموجودون من حيث بعثه إلى قيام الساعة والألف واللام في الناس للعهد وحينئذ فلا يلزم كون الغاوين أكثر من هذه الطائفة أن يكونوا أكثر بالنسبة إلى كل الطوائف من لدن آدم إلى قيام الساعة. الثاني سلمنا أن قوله تعالى: إن عبادي﴾ يدل على استثناء الغاوين من المخلصين﴾ لكن قوله تعالى: ﴿فبعزتك﴾ الآية إنما يدل على استثناء المخلصين من الذين أقسم ابليس على أن يغويهم لا من الغاوين وهم الذين حصلت لهم الغواية، وعلى هذا يكون

المستثنى أقل من الباقي، ويقال ينبغي أن يقول إلا عشرين دانقاً ومع هذا فهو صحيح ويسقط عشرون دانقاً اتفاقا، والقبح إنما هو لتطويل تعسر ضبطه مع

الغاوون أقل من المخلصين كما دلت عليه الآية الأولى والمخلصون أقل من المقسم على إغوائهم كما دلت عليه الآية الثانية، فيكون المستثنى في الآيتين إنما هو الأقل الثالث: قال الآمدي للخصم أن يقول انما يمتنع استثناء الأكثر إذا كان عدد المستثنى والمستثنى منه مصرحاً بهما فان لم يكن نحو جاء بنو تميم الا الأرذال منهم فانه يصح من غير استقباح، وان كانت الأرذال أكثر، وهذه الآية كذلك (قوله: قال الأقل) أي قال القاضي لا شك أن الاستثناء خلاف الأصل فانه بمنزلة الإنكار لقلة الإقرار، ولكن خالفنا هذا الأصل في الأقل وجوزنا استدراكه بالاستثناء، لأنه قد يستثنى لقلة التفات النفس إليه، وهذا المعنى مفقود في المساوي والأكثر، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأنه منقوض بما ذكرنا، أي من استثناء الغاوين من المخلصين وبالعكس أو من الإجماع المتقدم في المقر فإن الحكم موجود مع انتفاء العلة وهي القلة والذي أجاب به في المحصول أن الاستثناء والمستثنى منه كاللفظ الواحد الدال على ذلك القدر فلا يرد ما قالوه، وهذا الذي أشار إليه فيه ثلاثة مذاهب أحدها ما يقتضيه كلامه وهو مذهب القاضي أن عشرة إلا ثلاثة مثلا اسم مركب مرادف لسبعة ★ والثاني: ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين أن المراد أيضاً سبعة كما قال الأول ولكن لا يقول أن المجموع اسم لها بل إلا قرينة مبينة لذلك كسائر المخصصات ★ والثالث: وهو الصحيح عند ابن الحاجب أن المراد بالعشرة جميع أفرادها من غير حكم عليها ثم حكم بالاسناد بعد إخراج الثلاثة فيكون الاسناد إلى سبعة ولم يتعرض المصنف لشبهة الحنابلة لأنها كشبهة القاضي. قال: (الثانية الاسْتِثْنَاءُ مِنَ الإثْبَاتِ نَفْي وبالعَكْس

امكان الاختصار السهل ضبطه، المسألة (الثانية ــ الاستثناء من الإثبات نفى) اتفاقاً على ما قيل في قوله: فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً، (وبالعكس) أى من النفي إثبات (خلافا لأبي حنيفة) . رحمه الله فان الإستثناء من الحكم بالنقى ليس بحكم بالإثبات لتحقق الواسطة، وهى عدم الحكم فمقتضى الإستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه بنفى أو إثبات / قال الشارحان . وفيه نظر فانه لو

خلافاً لأبي حنيفَة لنَا لوْ يكُنْ كذلكَ لَمْ يكفِ لا إلـهَ إلا الله احتجَّ بقولِهِ عليهِ الصَّلاة والسلام: «لاَ صَلاةَ إلاَّ بطَهور» قلْنا للمبُالَغة،

صح لم يكن الاستثناء من الإثبات نفياً للواسطة، وقد صح كونه نفياً إجماعا والنظر منظور إذ المذكور في كتب الحنفية أنه ليس من الإثبات نفياً ولا بالعكس بل هو تكلم بالباقي بعد الثنيا، ومعناه أنه إخراج المستثنى وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى . ففى مثل على عشرة إلا ثلاثة لا تثبت الثلاثة بحكم البراءة الأصلية وعدم الدلالة على الثبوت لا بدلالة اللفظ على عدم الثبوت، وفي مثل ليس على إلا سبعة لا يثبت شيء بحسب دلالة اللفظ، وانما يثبت بحسب العرب قال المصنف (لنا لو لم يكن كذلك) أى لو لم يكن من النفى اثباتاً (لم يكف) التوحيد بقولنا (لا إله إلا الله) لأن معناه حينئذ نفيَ الإلهية عن غيره فقط واللازم باطل ولأن النقل من أهل العربية انه كذلك، وهو المعتمد في اثبات مدلولات الألفاظ، وأجابوا عن الأول بمثل ما مر من أن حصول الإيمان بكلمة التوحيد من المشترك، ومن القائل بنفى الصانع بحسب عرف الشرع، وعن الثانى بتاول كلام أهل العربية أنه من النفى اثبات بأنه مجاز تعبيراً عن اللازم، وهو عدم الحكم بالنفى بالملزوم وهو الحكم بالإثبات . كما أن العكس مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالثبوت بالحكم بالعدم، قال الفاضل انكار دلالة ما قام إلا زيد على ثبوت القيام لزيد . يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفى اثبات لا يحتمل التأويل . أقول لا نسلم أن أنكار دلالة ما ذكر من حيث الوضع انكار الضرورى، وانما يصح ذلك لو لم يثبتوا دلالة ما بحسب العرف والإجماع على ما ذكر ان أريد به ثبوت مفهومه الحقيقى بلا تأويل خفاء في قبوله التأويل بما ذكرنا، وان أريد اتفاقهم على ثبوت مفهومه الحقيقى بلا تأويل فممنوع . (احتج) أبو حنيفة رحمه الله عليه (بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة إلا بطهور) إذ التقدير لا صحة للصلاة بشيء إلا بطهور فلو كان الاستثناء من النفى إثباتا لزم صحة الصلاة بالطهور وحده وهو باطل لجواز انتفاء شرط آخر أو ركن (قلنا) إثبات الشيء بعد نفيه قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد وقد يكون للمبالغة كما في

لاقضاء إلا بالورع، أى هو الشرط الأعظم فيه لا أنه يصح بمجرد الورع، وحينئذ نقول الاستثناء في المثال (للمبالغة) في كون الطهور شرطا أتم لا أنه الشرط ليس إلا ثم حاصل ما ذكر المحقق هنا أنه لا بد من تقدير أمر هو مستقر مستتر متعلق به قولنا إلا بطهور على أن يكون ظرفاً مستقراً صفة له أى إلا صلاة بطهور فالمستثنى منه على هذا النكرة المنفية . أو يكون ظرفاً لغواً صلة له / أى إلا باقترانها بطهور . المستثنى منه محذوف وهو بوجه من الوجوه، والاستثناء في هذه الصورة مفرغ فمعنى الإثبات على الأول أن كل صلاة بطهور حاصلة ولا فساد فيه . وعلى الثانى أن الاقتران بالطهور يعتبر في ثبوت الصلاة ألبتة لأن معنى الصدر أن لا وجه يعتبر في ثبوت الصلاة فلا معنى للإثبات في المستثنى سوى أنه يعتبر وهو حق، لا يقال فحينئذ يلزم أن لا يعتبر في ثبوت الصلاة وجه ما سوى الطهور . لأن ذلك بطريق المبالغة بأن جعل كل وجه سواء بالنسبة إليه كأنه ليس بوجه، وهو جواب المصنف كما ذكرنا، واعترض على الأول أنه ان أريد الحصول الشرعى فلا اطراد إذ بعض صلاة بطهور ليست بحاصلة كما إذا انتفى شرط آخر، وان أريد الحسى فلا معنى للاستثناء لأن كل صلاة فهى حاصلة بطهور كانت أو بغيره، وإن أريد أن الصلاة بغير طهور ليست بصلاة حقيقية فكذا بدون سائر الشروط، وعلى الثانى إذا كان التقرير لا صلاة تثبت بوجه إلا بهذا الوجه لزم ثبوت الصلاة بهذا الوجه ألبتة ليكون إثباتاً وألا يكون متردداً بين النفى والإثبات، ولا يفيد تحقق الثبوت في لا وجه يعتبر في الصلاة إلا الاقتران بالطهور . لأنه كلام آخر ليس مدلول هذا الكلام، وحينئذ يلزم ثبوت الصلاة أينما وجد الطهور، بل الجواب عن أصل الاستدلال أنا لا نسلم أن قولنا إلا بطهور يقتضى صحة كل صلاة ملصقة بالطهور، بل لا يقتضى إلا صحة صلاة بطهور في الجملة، وكذا في الثانى لا يقتضى إلا ثبوت الصلاة عند

وإلاّ يعودُ الثّاني إلا الأوّل لأنّه أقْرَبُ) أقول الإستثناء من الإثبات نفى نحو قام القوم إلا زيداً يكون نفياً للقيام من زيد بالاتفاق كما قاله الإمام في المعالم وصاحب الحاصل وأما الإستثناء من النفي نحو ما قام أحد إلا زيد فقال الشافعي يكون إثباتاً لقيام زيد وقال أبو حنيفة لا يكون إثباتاً له بل دليلا على إخراجه عن المحكوم عليهم وحينئذ فلا يلزم منه الحكم بالقيام، أما من جهة اللفظ فلأنه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على إثباته كما قلنا، وأما من جهة المعنى فلأن الأصل عدمه، قالوا بخلاف الاستثناء من الإثبات فإنه يكون نفياً لأنه لما كان مسكوتاً عنه، وكان الأصل هو النفي حكمنا به فعلى هذا لا فرق عندهم في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الإثبات، واختار الإمام في المعالم

الاقتران بالطهور في الجملة . كذا قال الفاضل، وهذا معنى ما قيل أن التقدير لا صحة لصلاة بشيء إلا بطهور في بعض الصور وهي صورة استجماع الشرائط والأركان وما قال الخنجي من أن عدم الصلاة في بعض الصور لا ينفي أن يكون الاستثناء من النفي إثباتاً بل هو إثبات في صورة الاستجماع، وما يقال من أنا إذا قلنا بصحة الصلاة الملصقة بالطهور لزم عموم الحكم في كل صلاة كذلك لعموم النكرة الموصوفة بصفة عامة، في لا أجالس إلا رجلاً عالماً، ولدلالة الكلام على أن علة الصحة هى الوصف المذكور فضعيف . لأن الأول ممنوع إذ هو مبنى على الثانى، والثانى مختص بما إذا كان الوصف صالحاً للاستقلال بالعلية ولم يعارضه قاطع . كذا ذكره الفاضل لكن بقى ما ذكره الفنرى وهو أنه لو كان المعنى صحة صلاة بطهور أو ثبوتها عند الاقتران به في الجملة يفيد المبالغة المقصودة بهذا الاستثناء لأن سائر الشروط كذلك . اللهم إلا أن يلتزم عدم وروده للمبالغة، المسألة (الثالثة) الاستثناءات (المتعددة إن تعاطفت) كقولنا زيد على عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة (أو استغرق) الاستثناء (الأخير الأول) بأن لا يكون الأخير ناقصاً عنه كقوله على عشرة إلا أربعة إلا خمسة (عادت) الاستثناءات المتعددة بأسرعها في الصورتين (الى المتقدم عليها) وهو المستثنى منه . أما في الأول فلوجوب تساوى المعطوف

مذهب أبي حنيفة وفي المحصول والمنتخب مذهب الشافعي . دليلنا أنه لو لم يكن إثباتاً لم يكف لا إله إلا الله في التوحيد . لأن التوحيد هو نفي الإلهية عن غير الله تعالى وإثباتها له ، فإذا لم يدل هذا اللفظ على إثبات الإلهية له تعالى بل كان ساكتاً عنه فقد فات أحد شرطي التوحيد . وأجاب في المعالم بأن إثبات الإلهية له سبحانه مقرر في بدائه العقول والمقصود نفي الشريك . احتج أبو حنيفة بمثل قوله عليه الصلاة والسلام: « لا صلاة إلا بطهور » وتقديره لا صحة للصلاة إلا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي إثباتاً لكان كل ما وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فإنها قد لا تصح لفوات شرط آخر، ولم يجب الإمام على هذا الدليل لا في المحصول ولا في المنتخب وهو حديث غير معروف، وبتقدير صحته فجوابه من ثلاثة أوجه : أحدها: وهو ما ذكره المصنف أن الحصر قد يؤتى به للمبالغة لا للنفي عن الغير كقوله الحج عرفة، وههنا كذلك لأن الطهارة لما كان أمرها متأكداً صارت كأنه لا شرط الصحة غيرها حتى إذا وجدت توجد الصحة الثاني: ما قاله صاحب التحصيل وهو حسن أن قولنا إن استثناء من النفي إثبات يصدق باثبات صورة واحدة من كل استثناء، لأن دعوى الإثبات لا عموم

والمعطوف عليه في الحكم، وأما في الثاني فلعدم صحة عوده الى الاستثناء الأول لكونه مستغرقا له فيعود الى المتقدم عليهما . (وإلا) أى وإن لم يتعاطف ولم يستغرق الأخير الأول بل كان الأخير ناقصاً عنه نحو له عشرة إلا خمسة إلا ثلاثة (يعود) الاستثناء (الثانى الى) الاستثناء (الأول) دون المستثنى منه المتقدم عليهما . (لأنه) أى الاستثناء الأول (أقرب) الى الثانى من المتقدم عليها ولا يجوز العود إليهما معاً لأن الاستثناء الأول يخالف المستثنى منه في الكيف، بناء على أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، فلو كان استثناء منهما لتناقض، ومن هذا قال النحاة لو ذكر المستثنى الثانى بعدما يصح دخوله فيه أى دخول الثانى في الأول كان من النفى إثباتاً وبالعكس نحو له على عشرة إلا تسعة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة إلا اثنين إلا

فيها بل هي مطلقة، وحينئذ فيقتضي صحة الصلاة عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم، أي لا يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة بل يصدق بذلك بالمرة الواحدة. الثالث: ما قاله الآمدي أن هذا استثناء من غير الجنس لأنه لا يصدق عليه اسم الأول، ولكن إنما سبق هذا البيان اشتراط الطهارة في الصلاة والاستعمال يدل عليه كما يقال لا قضاء إلا بورع أو بعلم وليس المراد اثبات القضاء لكل عالم أو ورع بل المراد الشرطية، وقد تقرر أنه لا يلزم من وجود الشرط وجود الجواز المشروط عدمه لوجود مانع أو انتفاء شرط، وما قاله حسن إلا دعواه أنه منقطع، قال ابن الحاجب فإنه بعيد لأن هذا استثناء مفرغ والمفرغ من تمام الكلام بخلاف المنقطع (المسألة الثالثة) في حكم الاستثناءات المتعددة، وقد أهملها ابن الحاجب وحكمها أنها إن تعاطفت أي عطف بعضها على بعض عادت كلها إلى المستثنى منه، نحو له عليَّ عشرة إلا ثلاثة وإلا اثنين فيلزمه خمسة، وكذلك إن لم تكن معطوفة ولكن كان الثاني مستغرقاً للأول قال في المحصول سواء كان مساوياً نحو له عشرة إلا اثنين إلا اثنين بالتكرار أو أزيد نحو له عليّ عشرة الا اثنين الا ثلاثة فيلزمه في المثال الأول ستة، وفي الثاني خمسة، ولك أن تقول الاستثناء خلاف الاصل لكونه انكاراً بعد اعتراف كما سيأتي، والتأكيد أيضاً خلاف الاصل والمساوي محتمل لكل منهما، فلم رجحنا الاستثناء على التأكيد، وللنحويين في هذا القسم وهو المستغرق مذهبان. أحدهما: ما اقتضاه كلام المصنف، والثاني وهو مذهب الفراء أو الثاني يكون مقراً به فيلزمه في المثال الأول عشرة وفي الثاني أحد عشر (قوله والا) أي وان لم يكن الثاني معطوفاً ولا مستغرقاً فيعود الاستثناء الثاني لا الاستثناء الأول أي يكون مستثنى منه، وحينئذ فلا بد من مراعاة ما تقدم لك، وهو أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس، فإذا قال له على عشرة الا ثمانية الا سبعة الا ستة فتكون السبعة مستثناة من الثمانية وعلى هذا فتكون لازمة لانها مستثناة مما يلزم والستة مستثناة من السبعة فتكون غير لازمة لأنها مستثناة مما يلزم وحينئذ فيلزمه في هذا الإقرار ثلاثة لأنه لما قال

. . . .

عليَّ عشرة الا ثمانية أي لا يلزمني فيبقى درهمان ثم قال الا سبعة أي تلزمني فتضمها إلى الدرهمين تصير تسعة ثم قال الا ستة أي تلزمني فيبقى ثلاثة، وهذا الذي جزم به من كون كل واحد يعود إلى ما قبله هو مذهب البصريين والكسائي، واستدل له المصنف بأنه أقرب، وقال بعض النحويين تعود المستثنيات بها إلى المذكور أولا وقال بعضهم يحتملِ الأمرين قال. (الرابعة قالَ الشافعيُّ المتعقب للْجمل كقوله تعالى: ﴿إلاّ الذينَ تَابُوا﴾ [1] يعودُ إليهَا وَخَصّ أبو حنيفةَ بالأخيرةِ، وتوقّفَ القاضي والمرْتضى وقيلَ إنْ كانَ بَيْنهُما تعلّقٌ فللجميع مثل أكْرِم الفقَهاءَ والزّهاد أوْ أنفِقْ عَليهِمْ إلاّ المبتدعة وإلاّ فللاخيرة، لنا ما

واحد، فاللازم خمسة ولو ذكر بعده إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة إلا خمسة إلا ستة إلا سبعة، إلا ثمانية إلا تسعة فاللازم واحد لأنك اذا قلت على عشرة إلا تسعة لزم واحد ثم اذا قلت الا ثمانية صار اللازم تسعة، ثم إذا قلت إلا سبعة بقى اثنان. ثم إذا قلت إلا ستة صار ثمانية . ثم إذا قلت إلا خمسة بقى ثلاثة . وإذا قلت إلا أربعة صار سبعة . واذا قلت الا ثلاثة بقى أربعة . ثم اذا قلت الا اثنين صار ستة . ثم اذا قلت الا واحداً بقى اللازم خمسة . واذا قلت بعد هذا الا اثنين صار سبعة . ثم اذا قلت الا ثلاثة بقى أربعة . ثم اذا قلت الا أربعة صار ثمانية . والا خمسة بقي ثلاثة . والا ستة صار تسعة . والا سبعة بقى اللازم اثنين . والا ثمانية صار عشرة . والا تسعة بقى واحد . ولإخفاء أن اعتبار ذلك انما هو بإخراج البعض من المسقط والبعض من الباقى . المسألة (الرابعة: قال الشافعى) رحمه الله الإستثناء (المتعقب للجمل) المتعددة أى المذكور عقبها (كقوله تعالى: الا الذين تابوا) الواردة بعد قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم﴾ [2]، ولا تقبلوا . وأولئك هم الفاسقون (يعود) أى ذلك الإستثناء المتعقب

---

(١) البقرة ١٦٠.

(٢) النور ٤

تقدَّم أنَّ الأصل اشتراك المعْطوفِ والمعْطوف عليه في المتعلّقات كالحال والشَّرط غيرهما فَكذلكَ الاسْتثناءُ قيلَ خلاف الدَّليلُ حولفَ في الأخيرة للضَّرورةِ،

(اليها) أى الى الجمل باسرها . الا الدليل كما في هذه الآية، فإنه لا يعود الإستثناء الى فاجلدوهم لأن في الجلد حق العبد وهو لا يسقط بالتوبة (وخص أبو حنيفة) رحمه الله (بالاخيرة) من الجمل . (وتوقف القاضى) من الاشاعرة وحجة الإسلام (والمرتضى) من الشيعة في مرجع هذا الإستثناء، الا أن يبين الا أن المرتضى توقف للاشتراك، والقاضى بمعنى أنا لا ندرى أنه حقيقة في أيها، قال المحقق وهذان موافقان للحنفية في الحكم، وان خالفا في المأخذ لأنه رجع الى الأخيرة فثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها. كالحنفية لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها، والحنفية لظهور عدم تناولها (وقيل) بالتفصيل بأن يكون كل منهما انشائية أو خبرية أولا، وعلى الأول يكون كل منهما أمراً أو نهياً أولا . ثم (ان كان) الاول وكان (بينهما تعلق) بأن يكون اسم أحدهما مضمراً في الاخرى، (فللجميع) أى الإستثناء عائد الى الجمل المذكورة بأسرها (مثل أكرم الفقهاء والزهاد، أو انفق عليهم إلا المبتدعة) وكذا إذا كان أحدهما مضمراً في الأخرى كقولهم، أكرم ربيعة ومضر إلا الطوال اذا الجملة الثانية فيها تعد كلاماً غير متعلق بالأولى فهى مع الأولى كلام واحد . (والا) أى وان لم يكن الأول أو كان ولم يكن بينهما تعلق بان لا يكون ثمة شيء من الإضمارين (فللأخيرة) أى فالإستثناء مختص بالجملة الأخيرة، وذلك أقسام، لأنه أما أن تكون الجملتان من نوع واحد مع الاختلاف في الاسم والحكم معاً مثل أطعم ربيعة واخلع على مضر إلا الطوال، أو مع الاتفاق في الاسم دون الحكم مثل أطعم ربيعة واخلع على ربيعة إلا الطوال، أو في الحكم دون الاسم نحو أطعم ربيعة وأطعم مضر إلا الطوال، أو لا يكونا من نوع واحد والقضية أما مختلفة كقولك أكرم ربيعة والعلماء وهم المتكلمون إلا أهل بغداد، أو متحدة كالآية المذكورة التى اختلفت أنواع الكلام فيها، إذ الجملة الأولى أمر والثانية نهى والثالثة خبر، واتحدت القضية

فبَقيَتِ الأولى على عمومها، قُلنا مَنقوضٌ بالصِّفة والشرط)، أقول شرع في حكم الاستثناء المذكور عقب الجمل كقوله تعالى: ﴿ والذين يَرْمُونَ المُحَصَنات ثُمّ لَمْ يأْتُوا بأَرْبَعةِ شُهداءَ فاجْلِدُوهُمْ ثمانِينَ جَلْدةٍ وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَة أبداً وأولئك هُم الفَاسِقُونَ إلا الَّذِينَ تَابُوا﴾[1] فان هذا الاستثناء وقع بعد ثلاث جمل الجملة الأولى آمرة بجلدهم، والثانية ناهية عن قبول شهادتهم، والثالثة مخبرة بفسقهم، وفي حكم ذلك مذاهب. الأول مذهب الشافعي أن الاستثناء يعود إلى الجمع إذا لم يدل الدليل على إخراج البعض لكن بشرطين، أحدهما أن تكون الجمل معطوفة، كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وغيرهما واستدلال الإمام والمصنف وغيرهما يقتضيه. الثاني أن يكوْن العطف بالواو خاصة كما صرح به الآمدي وابن الحاجب وإمام الحرمين في النهاية. الثاني مذهب أبي حنيفة أنه يعود إلى الجملة الأخيرة خاصة قال في المعالم وهو المختار، وفائدة هذا الخلاف في قبول شهادة القاذف بعد التوبة فعندهما تقبل لأن الاستثناء يعود إليها أيضاً، وعنده لا تقبل، وأما الجملة الأولى الآمرة بالجلد فوافقناه على أن الاستثناء هنا لا يعود إليها لكونه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة، الثالث التوقف وهو مذهب القاضي والشريف المرتضي من الشيعة، قال في المحصول إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة، والمرتضي توقف للاشتراك أي لكونه مشتركا بين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخيرة، لأنه قد ورد عوده للكل في قوله تعالى: ﴿أولئك جزاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيهِمْ لَعْنَةَ الله والملائِكَةِ والنَّاسِ أَجْمَعينَ خَالِدِينَ فِيهَا لا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنْظَرُونَ إلا الذينَ تَابُوا﴾ . وورد عوده أيضاً إلى الأخيرةَ في قوله تعالى: ﴿إنَّ الله مُبْتَلِيكُمْ بنَهْرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنّي وَمَنْ لم يَطْعَمْهُ فإِنَّهُ مِنّي إلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غرْفَةً بِيدِهِ﴾[2] والأصل في الاستعمال الحقيقة

---

(١) النور ٤ .

(٢) البقرة ٢٤٩ .

فيكون مشتركا قال في المنتخب، ومنا ذهب إليه القاضي هو المختار، وصرح به في المحصول في الكلام على التخصيص بالشرط، وذكر فيه وفي الحاصل هنا نحوه أيضاً. الرابع ما ذهب إليه أبو الحسين البصري وقال في المحصول انه حق مع كونه قد اختار التوقف كما تقدم، إن كان بين الجمل تعلق عاد الاستثناء إليها وإلا يعود إلى الأخيرة خاصة، والمراد بالتعليق كما قال في المحصول هو أنه يكون حكم الأولى أو اسمها مضمراً في الثانية، فالحكم كقولنا أكرم الفقهاء والزهاد إلا المبتدعة، تقديره وأكرم الزهاد وأما الإسم فكقولنا أكرم الفقهاء أو أنفق عليهم إلا المبتدعة فقوله عليهم أي على

إذا لكل في شأن الرامين، وإنما اختص الاستثناء في تلك الصورة بالأخيرة لاستقلال كل من الجمل، وأن الظاهر ان الانتقال عن مستقلة الى أخرى لا يقع إلا بعد تمام الفرض من الأول، وهذا يقتضى أن لا يرجع الاستثناء الى الجميع. في محصول الإمام الإنصاف أن هذا التقسيم حق لكن عند البحث يختار التوقف لعدم العلم، كما هو مذهب القاضى . قال الفنري دعوى التوقف لعدم العلم بعد العلم بالتقسيم . والاقرار بحقيقة خروجه عن الانصاف، أقول معنى حقيقة التقسيم أن الجمل التى يعقبها استثناء تنقسم الى هذه الأقسام، ولإخفاء أن العلم بهذا لا ينافي التوقف، وعدم العلم بان مرجع الاستثناء أي شيء، أما الجميع أو الأخيرة . ثم اعلم أن الخلاف إنما هو في الظهور، وأما أنه يمكن أن يرد الاستثناء الى الجميع أو الى الأخيرة خاصة فلا نزاع فيه كذا قال المحقق (لنا) على انه عائد الى الجميع (ما تقدم)، وهو (أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات . كالحال والشرط وغيرهما) وهو يقتضي عودها الى الجميع مثل أكرم، وأعط زيداً راكباً أو ان كان عالما أو العالم أو في الدار، أو يوم الجمعة، ومثل أكرم بني تميم وبني ربيعة صالحين الى آخره، (فكذلك الاستثناء) منها فيعود الى الجميع قياساً على سائرها بجامع أن كلا منها مخصص غير مستقل، واستدل بالاختصاص بالأخيرة و(قيل) الاستثناء (خلاف الدليل) بما تقدم من أنه انكار بعد إقرار، فالأصل أن لا

الفقهاء، وقد أشار المصنف إلى المثالين بذكر أو فقال أو أنفق عليهم فافهمه، واجتنب غيره، وإنما أعيد الاستثناء هنا إلى الكل لأن الثانية لا تستقل إلا مع الأولى بخلاف ما إذا لم يكن بين الجمل تعلق لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة المستقلة بنفسها إلى جملة أخرى إلا وقد تم غرضه من الأولى، فلو كان الاستثناء راجعاً إلى الجميع لم يكن مقصوده من الأولى قد تم، (قوله لنا) أي الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعي، أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما، أي كالصفة والظرف والمجرور، فيجب أن يكون الاستثناء كذلك، والجامع عدم الاستقلال مثاله أكرم بني مضر وأطعم بني ربيعة محتاجين، أو إن كانوا محتاجين، أو المحتاجين أو عند زيد أو يومَ الجمعة. واعلم أن الإمام نقل عن الحنفية هنا أنهم وافقونا على عود الشرط إلى الكل كما نقله المصنف، قال وكذلك الاستثناء بالمشيئة ونقل في الكلام على التخصيص بالشرط عن بعض الأدباء أن

يعود الى شيء من الجمل . لكن (خولف في) الجملة (الأخيره للضرورة) . وهو صون الكلام عن اللغو . وخصت هى بالاستثناء لأنها أقرب، (فبقيت) الجمل (الأولى) السابقة على الأخيرة (على عمومها) وهو العموم، لأن الثابت بالضرورة مقدر بقدر الضرورة، (قلنا) لا نسلم انحصار الضرورة في الجملة الأخيرة، وإنما يصح لو لم يوضع الاستثناء للعود الى الجميع وإلا لم تندفع الحاجة بالأخيرة ولو سلم فهو (منقوض بالصفة والشرط) . فان كلا منهما من المخصصات التي هى خلاف الاصل مع عودهما الى الجميع اتفاقا . قال المراغى الاتفاق ممنوع في الصفة لكونها كالاستثناء عند الحنفية كما ستعرف . وقيل المختار أن ظهر الانقطاع للأخيرة عما قبلها بأمارة فللأخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر أحدهما يتوقف، ومرجع هذا الى التوقف لان القائل به إنما يقول به عند عدم القرينة، ووجه ذلك أن الانفصال يجعلها كالاجانب والاتصال يجعلها كالواحدة

الشرط يختص بالجملة التي تليه، فإن تقدم اختص بالأولى، وإن تأخر اختص بالثانية، قال والمختار التوقف كما في الاستثناء، وسوى ابن الحاجب بينه وبين الاستثناء، فعلى هذا يأتي فيه التفصيل الذي سبق نقله عنه، وأما الحال والظرف والمجرور، فقال أعني الإمام انا نخصها بالأخيرة على قول أبي حنيفة، وحينئذ فاستدلال المصنف بها على أبي حنيفة باطل، وأما الصفة فلم يصرح الإمام بحكمها لكنها شبيهة بالحال، وقد علمت أن الحال يختص بالأخيرة عند الخصم، (قوله قيل خلاف الدليل) أي احتج أبو حنيفة بأن الاستثناء خلاف الدليل لكونه انكاراً بعد الإقرار، لكن خولف مقتضى الدليل في الجملة الأخيرة للضرورة وذلك لأنه لا يمكن إلغاء الاستثناء، وتعلقه بالجملة الواحدة كاف في تصحيح الكلام، والأخيرة لا شك انها أقرب فخصصناه بها، فبقي ما عداها من الأصل، وأجاب المصنف بأن هذا الدليل منقوض بالصفة والشرط فانهما عائدان إلى الكل عندكم، مع أن المعنى الذي قلتموه موجود بعينه فيهما، وفيما قاله المصنف في الصفة نظراً لما قدمناه من عوده إلى الأخيرة عندهم، وقد اختلف النحاة أيضاً في هذه المسألة فجزم ابن مالك بعوده إلى الجميع، وخصه أبو علي الفارسي بالأخيرة كما نقله عنه ابن برهان في الوجيز، قال لأن العامل في المستثنى هو الفعل المتقدم فلو عاد الاستثناء إلى الجميع لاجتمع عاملان على معمول واحد وهو محال، لأنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد مرفوعاً ومنصوباً كما في الآية المذكورة/ قال (الثاني

والاشكال يوجب الشك . (الثاني) من المخصصات المتصلة هو (الشرط) وهو على ما في محصول الإمام ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته، فبقوله يتوقف عليه المؤثر دخلت فيه علل المؤثر من المادة والصورة، والفاعل والغاية، وكذا الشرط، وبقوله في تأثيره لا في ذاته، خرجت، فان ذات المؤثر يتوقف عليها لا بتأثيره في مؤثره، وهذا بالحقيقة شرط المؤثر في تحصيله عين مؤثره وهو أولى من تعريف المصنف، (وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده) لأنه يصدق على وجود المؤثر أنه شيء يتوقف عليه تأثيره لا وجوده،

الشرط). وهُوَ ما يَتوقَّفُ عليهِ تأثيرُ المُؤثِّر لا وُجودُه كالاحْصان ، وفيه

إذ الشيء لا يتوقف على نفسه، قال المدقق أنه غير منعكس لأن الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور هناك تأثير ومؤثر، يعني أن المحوج الى المؤثر هو الحدوث، والعلم قديم ولا مؤثر في القديم . أقول هذا بناء على ما زعموا من أن المحوج الى السبب ليس هو الإمكان بل الحدوث، وقد تبين بطلانه في الكلام وبتقدير أحواج الإمكان يحتاج علم الواجب الى ذاته لإمكانه بالذات . وإن وجب بذاته تعالى لامتناع الإمتناع وهو ظاهر، والوجوب استحالة تعدد الواجب لذاته على ما تقرر، وحينئذ يكون المؤثر فيه ذاته تعالى بشرط الحياة، وقد فهم البعض كالجاربردى وغيره أن المراد بما ذكر المدقق أن الحياة شرط في العلم، مع أنه لا يتوقف تأثير العلم عليها إذ هو ليس من الصفات المؤثرة، فأجاب بأن ذلك تعريف للشرط شرعى فقط، من ان للخصم أن لا يسلم أن العلم ليس من الصفات المؤثرة، ولم يتفطن أنا إذا قلنا الوضوء شرط في الصلاة لم يرد أنه يتوقف عليه تأثير الصلاة في الشيء بل تأثير المؤثر في الصلاة، وقال حجة الإسلام الشرط ما لا يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عنده، وأورد عليه أولا أنه دور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه موقوف تعلقه على تعقله، وثانيا أنه غير مطرد لأن جزء السبب كذلك، ويجاب عن الأول أن ذلك بمثابة قولنا شرط الشيء ما لا يوجد ذلك الشيء بدونه، وظاهر أن تصور المشروط بالحقيقة غير مشروط في تصور ذلك، والحاصل أن المراد بالمشروط المأخوذ في تعريف الشرط ما يصدق عليه ذلك، والموقوف على تعقل الشرط هو تعقل مفهوم المشروط بحقيقته. وعن الثانى بأن جزء السبب قد يوجد المسبب دونه إذا وجد سبب آخر، ذكره المحقق، قال الفاضل هذا في غاية السقوط لأن المراد جزء السبب المتحد على ما صرح به الآمدى، ثم الشرط ينقسم الى عقلى وشرعى ولغوى، فالأول كالحياة للعلم لحكم العقل بأنه لا تكون بدونها . والثاني كالطهارة للصلاة، و (كالإحصان) للرجم، فان الشرع هو الحاكم بذلك. والثالث كقولنا إن دخلت الدار من قولنا أنت طالق إن

مَسْألتان) أقول هذا هو القسم الثاني من أقسام المخصصات المتصلة . والشرط في اللغة هو العلامة ومنه أشراط الساعة أي علاماتها ، وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ولا شك أن توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين ، أحدهما أن يكون في وجوده ، وذلك بأن يكون ذلك الغير علة للمؤثر ، أو جزءاً من علته ، أو شرطاً لعلته ، أو يكون جزءاً من نفس المؤثر ، لأن الشيء أيضاً يتوقف في وجوده على جزئه ، وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضاً ، لأن التأثير متوقف على وجوده على جزئه ، وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر أيضاً ، لأن التأثير متوقف على وجود المؤثر ، وكل ما توقف عليه المؤثر توقف عليه التأثير بطريق الأولى الثاني : أن يتوقف على الغير في تأثيره فقط ، وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط ، فقوله : ما يتوقف عليه تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره ، وقوله : لا وجوده معطوف على تأثير المؤثر ، أي لا يتوقف وجوده يعني وجود المؤثر ، وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا الشرط ، فإن التأثير متوقف على هذه الأشياء بالضرورة كما قدمناه ، لكن ليس هو التأثير فقط بل

دخلت الدار . فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب على أن ما دخلت عليه ان هو الشرط ، والآخر المعلق به هو الجزاء ، هذا وأن الشرط اللغوى صار استعماله في السبب غالباً ، فان المراد في مثالنا أن الدخول سبب للطلاق ، ويستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مسلتزما لعدمه من غير سببية ، وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث أنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه ، فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فيوجد المشروط ، فإذا قلت إن طلعت الشمس فالبيت مضيء ، يفهم منه أنه لا تتوقف إضاءته إلا على طلوعها (وفيه) أى في الشرط (مسألتان) المسألة (الأولى : الشرط) إما دفعة أولا ، فهو (إن وجد) تحقق (دفعة) واحدة (فذاك) أى حصل المشروط عنده ، بسيطاً كان الشرط أو مركباً بتلازم أجزائه في الوجود عدم شيء كان ، أو وجوده بأن يوجد

التأثير والوجود بخلاف الشرط، فان وجود المؤثر لا يتوقف، بل إنما يتوقف عليه تأثير كالاحصان، فان تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه، وأما نفس الزنا فلا .لأن البكر قد تزني، وهذا التعريف إنما يستقيم على رأي المعتزلة والغزالي، فإنهم يقولون إن العلل الشرعية مؤثرات، لكن المعتزلة يقولون انها مؤثرة بذاتها، والغزالي يقول بجعل الشارع، وأما المصنف وغيره من الاشاعرة فإنهم يقولو ن إنها أمارات على الحكم وعلامات عليه كما سيأتي في القياس فلا تأثير ولا مؤثر عندهم، فإن قيل ينتقض بذات المؤثر، فإن التأثير متوقف عليها بالضرورة، ويصدق عليها أن المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة توقف الشيء على نفسه . قلنا، إنما ينتقض أن لو قلنا بمذهب الاشعري وهو أن الوجود عين الماهية، والمصنف لا يراه. بل يختار أن الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم في الاشتراك، فعلى هذا يصدق أن وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر، وللفرار من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما

المشروط، أو أن وجوده أو ان عدمه (وإلا) أى وإن لم يوجد دفعة بل بالتدريج فلا بد أن يكون مركباً من أجزاء مفروضة كما في غير القار من الأشياء أو بحققه كما في سائر المركبات وحينئذ الشرط إما وجوده أو عدمه (فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه) إن شرط وجوده، ويكتفى في غير (القار) بحصول آخر جزء منه (أو) عند (ارتفاع جزء منه ان شرط عدمه) إذ يكفى في عدم المركب عدم جزء ما منه بخلاف وجوده، فانه لا بد له من وجودات جميع الاجزاء، وعبارة الحاصل إن كان الشرط عدمه فيوجد المشروط عند انتفاء كل أجزائه، قال الجاربردي وجه التوفيق بين الكلامين ان ما ذكره صاحب الحاصل فيما اذا كان انتفاء جميع الأجزاء شرطاً لوجود الحكم، وما ذكره المصنف في صورة شرطية انتفاء الكل من حيث هو كل لوجوده، فلا يوجد الحكم في الأول الا عند انتفاء جميع الأجزاء، وفي الثانى يوجد عند انتفاء أى جزء / كأن أقول لا مدافعة بين اشتراط انتفاء كل

قال في المحصول . واعلم أن الشرط عندما يكون شرعياً كما مثلناه، وقد يكون عقلياً كما تقول الحياة شرط في العلم، والجوهر شرط لوجود العرض، وقد يكون لغوياً نحو إن دخلت الدار فأنت طالق، وكلام الإمام يقتضي أن المحدود هو الشرط الشرعي قال: (الاولى: الشَّرطُ إنْ وُجِدَ دفعة فذاكَ وإلاَّ فيُوجَدُ المشْروطُ عنْدَ تَكاملِ أجْزائهِ أو ارْتفاع جُزءٍ منه إن شرط عَدمهُ . الثانية: إن كانَ زانياً ومُحْصَناً يَحْتاجُ إليهما وإن كانَ سارقاً أو نبَّاشاً فالقطع يكْفي أحَدهُما، وإن

الأجزاء واشتراط انتفاء جزء منها، حتى يحتاج الى التوفيق بل هما متلازمان، إذ الثاني حاصل السبب الجزئي، والأول حاصل سلب العموم لا عموم السلب حيث ذكر بالإضافة، ولم يقل انتفاء كل من الأجزاء وسلب عموم الإيجاب مساو للسلب الجزئي، ويؤيد ذلك جعلهم مثل ليس كل ولا كل من أدوات السلب الجزئي مع أنه لسلب العموم قصداً، ثم اعلم أن هذه المسألة انما تطول اذا أريد بالشرط ما هو في معنى السلب أو شبيهٌ به . اذ مطلق الشرط لا يلزم وجود المشروط عند وجوده . المسألة (الثانية) اذ تعدد الشرط أو الحكم المشروط به فذاك اما بالواو أو باو فهذه أربعة أقسام، الأول ما يكون التعدد في الشرط بالواو كقوله (ان كان زانياً ومحصناً فارجم، فالحكم فيه وجوب الرجم، (يحتاج اليهما) أى الزنا والإحصان بمعنى أنه لا بد منهما جميعاً اذ الشرط لمجموع، (و) الثاني: اما أن يكون التعدد فيه بأو مثل (ان كان سارقا أو نباشاً فاقطع) فالحكم فيه وهو وجوب القطع، (يكفى) فيه (أحدهما) لأن الشرط هو لا الجميع، (و) الثالث ما يكون التعدد في الحكم بالواو بأن قيل لرجل (إن شفيت فسالم وغانم حر فشفي) بعد ذلك (عتقا) أى سالم وغانم كلاهما إذ الشفاء شرط العتق لكل منهما، والرابع ما يكون التعدد في الحكم بأو، وأشار اليه قوله (وان قال أو) أي لو قال ان شفيت فسالم أو غانم حر. وشفى (فيعتق أحدهما) لا بالتعيين اذ الشفاء شرط لعتق أحدهما في الجملة لا لعتق كل منهما، (ويعين) اي المعتق وهو المولى يعنى يكون خيار التعيين له فيعين أى أحدهما شاء، (الثالث) من المخصصات

شُفِيَتْ فسَالِمٌ وغَانِمٌ حرٌّ فشُفِيَ عتقَ، وإنْ قالَ أوْ، فيعتق أحَدهُما ويعيّنُ) أقول ذكر في الشرط مسألتين إحداهما أن المشروط متى يوجد، وحاصله أن الشرط قد يوجد دفعة وقد يوجد على التدريج. فإن وجد دفعة كالتعليق على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل في الوجود دفعة واحدة فيوجد المشروط عند أول أزمنة الوجود إن علق على الوجود، وعند أول أزمنة العدم أن علق على العدم، وإن وجد على التدريج كقراءة الفاتحة مثلا، فإن كان التعليق على وجوده كقوله إن قرأت الفاتحة فأنت حر فيوجد المشروط وهو الحرية عند تكامل أجزاء الفاتحة، وإن كان على العدم كقوله لزوجته إن لم تقرئي الفاتحة فأنت طالق، فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء من الفاتحة كما لو قرأت الجميع إلا حرفاً واحد، لأن المركب ينتفي بانتفاء جزئه. المسألة الثانية في تعدد الشرط والمشروط وهو تسعة أقسام، لأن الشرط قد يكون متحداً نحو إن قمت فأنت طالق، وقد يكون متعدداً إما على سبيل الجمع نحو إن كان زانياً ومحصناً ارجمه فيحتاج إليهما للرجم، واما على سبيل البدل نحو إن كان سارقاً أو نباشاً فاقطعه فيكفي واحد منهما في وجوب القطع، والمشروط أيضاً على ثلاثة أقسام فمثال الأول قد عرفته ومثال الثاني ان شفيت فسالم وغانم حر فإذا شفي عُتِقَ. ومثال الثالث أن يأتي بأو فيقول ان شفيت فسالم أو غانم حر فإذا شفي عتق واحد منهما وبعينه السيد، وإذا ضربت ثلاثة في ثلاثة صارت تسعة، وقد أهل المصنف اتحاد الشرط والمشروط اكتفاء بما تقدم، وذكر تعددهما على الجمع والبدل، ومجموع ذلك أربعة أقسام، لأنه الحاصل من ضرب اثنين في اثنين، قال في المحصول واتفقوا على أنه يحسن التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقي، وقد تقدم في الاستثناء حكم الشرط الداخل على الجمل، قال: (الثالث الصّفة مثلُ: ﴿فَتَحْرِيرُ رقبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ وهي كالاستثناء) أقول هذا هو القسم الثالث من

المتصلة (الصفة مثل) قوله تعالى: ﴿فتَحْرِيرُ رقَبَةٍ مُؤْمِنةٍ﴾[1] وفيه نظر لأن

---

(١) النساء ٩٢.

أقسام المخصصات المتصلة، وهو التخصيص بالصفة نحو أكرم الرجال العلماء، فإن التقييد بالعلماء مخرج لغيرهم، ومثل له المصنف بقوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مُؤْمِنَةٍ﴾ وهو تمثيل غير مطابق فان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب تخصيص العموم لأن رقبة غير عامة لكونها نكرة في سياق الإثبات، ولم يزد الإمام على قوله . كقولنا رقبة مؤمنة، وهو محتمل لما أراده المصنف ولغيره من الأمثلة الصحيحة، فان تكون واقعة في نفي أو شرط كما تقدم . (قوله: وهي) أي والصفة كالاستثناء يعني في وجوب الاتصال وعودها إلى الجمل . وفصل في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره، فقال هذا إن كانت الجملة الثانية متعلقة بالأولى نحو أكرم العرب والعجم المؤمنين . فان لم تكن فانها تعود إلى الأخيرة فقط، وقد عرفت ضابط التعلق في المسألة السابقة، وكلام المصنف مشعر بأن أبا حنيفة يقول بعودها إلى الأخيرة مطلقاً . كما قال به في الاستثناء، وليس كذلك

النكرة في الإثبات مطلق قيد الصفة، كما صرح به الإمام وغيره، لا عام مخصوص، كذا ذكر الفنرى (وهى) أى الصفة (كالاستثناء) اذ ورد بعد جملة واحدة أو جمل متعددة، فيقال العام الموصوف بالصفة ان كان متحداً فالصفة تعود اليه، وان كان متعدداً نحو أكرم بنى تميم ومضر وربيعة الطوال، فالمذاهب فيه كالمذاهب في الاستثناء، وعليه المحقق، حيث قال حكمها حكم الإستثناء بعد الجمل، والمختار المختار، قال الخنجى الا أن أبا حنيفة والشافعى رحمها الله تعالى قد اتفقا على عودها إلى الجميع ، وقال المراغى مذهب أبى حنيفة أن الصفة تختص بالأخير كالاستثناء، وههنا تدافع . قال الفنرى لم يوجد في كتب الحنفية ما يعرب عن هذه المسألة، ولعل الخنجى إنما قال ذلك قياساً على الشرط فأنه عائد الى الكل في قوله: امرأته طالق وعبده حر، وعليه حج إن دخلت الدار، والمراغى إنما أخذ هذا من ظاهر لفظ المصنف وهى كالاستثناء، ويوافقه ظاهر لفظ المنتهى، وأما عبارة محصول الإمام فهى أن الصفة ان ذكرت عقيب شيئين فاما أن يكون أحدهما متعلق بالآخر كقولك

أكرم العرب والعجم المؤمنين فهي عائدة إليهما، وإما أن لا تكون . أرى هذا الصحيح يكون كذلك كقولك أكرم الحكماء وجالس الفقهاء الزهاد فالصفة عائدة الى الأخير، وإن كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء؛ فظاهر هذه العبارة يدل على التشبيه بحسب البحث، والتفصيل لا بحسب تحقق المذاهب (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية وهي) أي غاية الشيء (طرفه) ونهايته (وحكم ما بعدها مخالف لما قبلها) من الحكم، أو مخالف لحكم ما ذكر قبلها . إذ لو تبقى فيما وراء الغاية شيء منه لم تكن الغاية غاية . (مثل) قوله تعالى: ﴿وأتِمُّوا الصيَامَ الى الليل﴾ فان الليل عائد للصوم لدخول الى فيه، وحكم الليل في الإمساك عن المفطرات خلاف حكم ما قبله، (ووجوب) هذا جواب سؤال تقديره لو كان حكم ما بعد الغاية خلاف ما

كما تقدم، ومشعر أيضاً بجريان الخلاف المذكور في الاستثناء في إخراج الأكثر والمساوي والأقل وفيه نظر، قال: (الرابع : الغَاية وهيَ طَرفُه وحُكمَ مَا بعْدَها مخالفٌ لما قبْلها مثلُ: ﴿واتمُّوا الصِّيامَ إلى اللّيلِ﴾ [1] ووُجوب غَسْلِ المرافق للاحْتِياطِ) أقول هذا هو القسم الرابع من أقسام المخصصات المتصلة، وهو الغاية، وغاية الشيء طرفه ومنتهاه، وقد أعاد المصنف الضمير على لفظ الشيء، وهو غير مذكور للعلم به، وللغاية لفظان إلى . كقوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ وحتى . كقوله تعالى: ﴿ولا تَقْرَبُوهُنَّ حتى يَطْهُرْنَ﴾ (قوله وحكم ما بعدها مخالف) أي حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها، وهذه الغاية يحتمل أن يكون أراد بها المصنف ما أراد بالغاية بالتفسير المتقدم وهو الطرف وهو فاسد، فإنه لو كان المراد ذلك لقال وحكم ما بعدها مخالف لها، ويحتمل أن يكون المراد بالغاية ما دخل عليه الحرف وهو فاسد أيضاً، وإن كان كلام الإمام يقتضيه، لأن المسألة المفروضة، وهي التي وقع الخلاف فيها، إنما هو فيما دخل عليه الحرف لا في الواقع بعدما دخل عليه الحرف، ويحتمل أن يكون المراد بها

---

(١) البقرة.

الحرف نفسه، وهو الصواب والتمثيل بالليل والمرافق يدل عليه، فيكون أراد بالغاية ثانياً خلاف ما أراد بها أولا وهو غير ممتنع، وأطلق على الحرف اسم الغاية، وهو مستعمل في عرف النحاة، وحاصل المسألة أن ما بعد الحرف مخالف في الحكم لما قبله، أي ليس داخلا فيه بل محكوم عليه بنقض حكمه لأن ذلك الحكم لو كان ثابتاً فيه أيضاً لم يكن الحكم منتهياً ومنقطعاً فلا تكون الغاية غاية وهو محال، مثاله قوله تعالى: ﴿ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ فإن إلى دال على أن الليل ليس محلا للصوم، وهذه المسألة فيها مذاهب أحدها ما اختاره المصنف وهو مذهب الشافعي كما تقدم نقله عنه في مفهوم العدد، والثاني أنه داخل فيما قبله، والثالث ان كان من الجنس دخل والا فلا، نحو بعتك الرمان إلا هذه الشجرة فينظر هل هي من الرمان أم لا، والرابع ان لم يكن معه من دخل مثلناه وإلا فلا، نحو بعتك من كذا إلى كذا، والخامس ان كان منفصلا عما قبله بمفصل معلوم بالحس بقوله تعالى: ﴿ثم اتموا الصيام إلى الليل﴾ فإنه لا يدخل، وإلا فيدخل كقوله تعالى: ﴿وايديكم إلى المرافق﴾ فإن المرافق ليس منفصلا عن اليد بمفصل معلوم غير مشتبه بما قبله وما بعده، كمفصل الليل من النهار، بل بجزء مشتبه فلما كان كذلك لم يكن تعيين بعض الأجزاء بأولى من الآخر فوجب الحكم

قبله لوجب ان لا يجب غسل المرافق غاية لليد الواجب عليها، واللازم باطل الجواب (ووجوب) هذا جوابه سؤال تقريره، لو كان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها لوجب أن لا يجب غسل المرافق لكونه عائداً لليد الواجب غسلها، واللازم باطل، والجواب أن وجوب (غسل المرفق للاحتياط في التقصي عن العهدة فيقين . لا لأن حكم ما بعدها لا يخالف ما قبلها، واعلم أنه يمكن أن يقال الكلام فيا بعد الغاية والمرافق نفس الغاية فلا نقض، اللهم إلا أن يقال المراد ما بعد أداة الغاية، والحنفية على أن معنى المخلفة ان ما بعدها مسكوت عنه لم يحكم فيه بحكم ما قبلها، لا أنه حكم بخلافه، وأما الغاية فهل هى داخلة في الحكم أم لا ففيه تفصيل، وهو أن ما ذكر لمد الحكم

بالدخول، وفي المحصول والمنتخب أن هذا التفصيل هو الأولى، ومذهب سيبويه أنه ان اقترن بمن فلا يدخل، وإلا فيحتمل الأمرين وقد نقله عنه في البرهان، واختار الآمدي أن التقييد بالغاية لا يدل على شيء، ولم يصحح ابن الحاجب شيئاً، وفي دخول غاية الابتداء أيضاً مذهبان، وفائدة الخلاف ما إذا قال له عليّ من درهم إلى عشرة، أو قال بعتك من هذا الجدار إلى هذا الجدار، والمفتى به عندنا أنه لا يدخل الجدار في البيع ولا الدراهم العاشر في الاقرار، وفي الفرق نظر، فإن قيل هذا الخلاف ينبغي أن يكون إلى خاصة، وأما حتى فقد نص أهل العربية على أن ما بعدها يجب أن يكون من جنسه وداخلا في حكمه، قلنا الخلاف عام وكلام أهل العربية فيما إذا كانت عاطفة أما إذا كانت غاية بمعنى إلى فلا، ومنه قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾ [1] (قوله ووجوب غسل المرفق للاحتياط) جواب عن سؤال مقدر توجيهه أنه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله لكان غسل المرفق غير واجب وليس كذلك، وجوابه ما في الكتاب وتقريره من وجهين، أحدهما (أن النبي ﷺ توضأ فأدار الماء على

لا يدخل في الحكم السابق، وذلك بأن يكون صدر الكلام لا يتناول الغاية وما ورائها لو اقتصر عليه، وبه يعلم أن الغاية لاثبات الحكم ومده اليها فهى غاية الاثبات فلا تدخل تحته، وإلا لما كانت غاية وما ذكر لقصر الحكم بأن كان الصدر يتناول الغاية، وما ورائها لو اقتصر عليه فهى غاية الاسقاط، لأنه لقصر الحكم واسقاط ما ورائها فتدخل في حكم الاثبات بصدر الكلام · كأنه لم تذكر الغاية والمرافق من الثاني، لأن اليد الى الابط، والليل من الأول لأن امساك ساعة صوم لغة وشرعا، حتى لو صام ساعة الحالف ان لا يصوم حيث، وذكر الشارحان الغاية المتميزة حسا كما في الصوم حكم ما بعدها، بالخلاف للانفصال حسا، وغير المتميز لا يلزمها ذلك كالمرافق بناء على أن جعلها غاية ليس بأولى من سائر مفاصل اليد · لاستواء الكل في الاتصال الحسي · أقول لا نسلم أن الانفصال حسا يستلزم التخالف حكما، ولا نسلم

---

(١) سورة القدر ٥ .

مرفقيه) فاحتمل أن يكون غسله واجباً وتكون إلى بمعنى كما قد قيل في قوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا أمْوَالَهم إلى أموالِكُمْ﴾ [1] واحتمل أن لا يكون واجباً فأوجبناه للاحتياط. الثاني أن المرفق لما لم يكن متميزاً عن اليد امتيازاً حسياً وجب غسله احتياطاً حتى يحصل العلم بغسل اليد، وعلى هذا التقرير يكون فيه اشعار باختيار التفصيل الذي نقلناه عن اختيار الإمام. قال ابن الحاجب وحكم الغاية في عودها إلى الجمل كحكم الصفة. قال: (والمُنفصلُ ثلاثة: الأوّل العَقْلَ كقوْلِهِ تَعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾ [2] الثاني الحس مثْلُ:

أن عند الاستواء في الاتصال الحسى لا يكون البعض اولى لكونه غاية، لجواز أن يثبت بأمر آخر ككونه مذكورا بعد أداة الغاية، وفي الكشاف أن الى للغاية فاما دخولها وخروجها فيدور مع الدليل، ومما فيه دليل الخروج قوله تعالى: ﴿فَنظِرَة الى مَيْسرة﴾ [3] لأن الانتظار للاعسار ويزول بالميسرة، ولو دخلت فيه لكان ينتظر في الحالين، وكذلك أتموا الصيام اذ لو دخل الليل لوجب الوصال، ومما فيه دليل الدخول قولك، حفظت القرآن من أوله الى آخره لأن سوقه لحفظ كله، وقوله تعالى: الى المرفق. لا دليل فيه على أحد الأمرين فحكم الكافة يوجب الغسل للاحتياط، وزفر بالمتيقن فهذه أحكام المخصصات المتصلة، (و) المخصص (المنفصل ثلاثة: الأول العقل) ومنع شر ذمة كونه مخصصاً لنا الوقوع (كقوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلّ شيء﴾) إذا العقل قاض صرفه بخروج القدم الواجب عنه لاستحالة كونه مخلوقا، وعند المعتزلة يقتضى أيضاً خروج أفعال العباد الاختيارية بالنظر وأيضاً قوله تعالى: ﴿ولله على النّاس حجّ البَيْتِ﴾ [4] مخصص باخراج المجانين، والصبيان بناء على

---

(١) النساء ٢.

(٢) الزمر ٦٢.

(٣) البقرة ٢٨٠.

(٤) آل عمران ٩٧.

﴿وأوتِيَتْ مِنْ كلِّ شيءٍ﴾ [1] الثالث: الدَّليل السَّمعيّ وفيهِ مسائلَ : الأولى الخاصُّ إذَا عارَضَ العامَّ يخصصه عُلم تأخُّرَه أمْ لا، وأبُو حَنيفَة يَجعْلُ المتقدِّم منْسوخاً تَوقف حيثُ جُهلَ، لنَـا أعْمالُ الدَّليليْـن أوْلى) أقول لما فـرغ مـن المخصصات المتصلة . شرع في المنفصلة، والمنفصل هو الذي يستقل بنفسه أي

أن العقل لا يجوز تكليف من لا يعقله، واستدل المخالف بأنه لو جاز التخصيص به لكان اللفظ صالحاً لما يأباه العقل، إذ التخصيص إخراج بعض متناول اللفظ وذلك عند صلوح اللفظ له لغة مع أن العقل يقتضي خروجه، واللازم باطل، إذ لا يصح للمتكلم أن يريد بلفظة الدلالة على ما هو خلاف العقل. والجواب منع الملازمة، وتحقيقة أن تناول العام كالناس للطفل إنما كان بانفراد هذا اللفظ بالنظر الى ما ينسب إليه وهو وجوب الحج، واخراج العقل البعض بالنظر الى النسبة المذكورة، إذ لا يجوز عقلا نسبته الى الكل فلا يلزم صلوح اللفظ لغة لعين ما يأباه العقل لتغاير الاعتبار، إذ الصلوح بالنظر الى نفس اللفظ، والاباء باعتبار النسبة، (الثانى) من المخصصات المنفصلة (الحس مثل) قوله تعالى: ﴿وأتِييت مِنْ كُلّ شيءٍ﴾ فأنه عام يتناول السماء والشمس والقمر. مع أنه يعلم حساً أنها لم تؤت هذه الأشياء، فإن قلت لم لا يجوز كون من للتبعيض . قلنا فعلى هذه أيضاً يلزم التخصيص، لامتناع أن يقال - (أوتيت مِنْ كُل شيء) بعضه، (الثالث) من المخصصات المنفصلة (الدليل السمعى، وفيه مسائل) تسع، المسألة (الأولى) في تعارض الخاص والعام وتخصيصه إياه، (الخاص إذ عارض العام يخصصه علم تأخره) عن العام (أم لا)، وذلك إما بالعلم بتقدم الخاص أو الجهل بتقدم أحدهما بعينه على الآخر للجهل بالتاريخ، وفي بعض النسخ علم تاريخه واحد أولا، يعنى سواء علم تقدمه على العام أو تأخره عنه أو لم يعلم شيء منهما، وحاصلهما أحد (وأبو حنيفة رحمه الله) يجعل الخاص (المتقدم منسوخاً) بالعام المتأخرين، إن علم بدون واو يعين إن وعلم التقدم، ويخصص العام بالخاص

---

(١) النمل ٢٣.

لا يحتاج في ثبوته إلى ذكر العام. بخلاف المتصل كالشرط وغيره، وقسمه المصنف إلى ثلاثة أقسام وهي العقل، والحس، والدليل السمعي، وللقائل أن

إذ علم تأخره عن العام أو تقارنها، (وتوقف) أي يوجب التوقف (حيث جهل) على بناء المفعول، أي حيث لم يكن التأخر معلوماً، وإلا لتقدم، أما النسخ فلأن لا تَقْتُلْ المشركين بعد ما قيل اقتل زيداً المشرك، بمنزلة لا تقتل زيداً المشرك لتناول العام كل فرد، والأخير ناسخ للمتوسط فكذا الأول لأنه في معناه، فالعام المتأخر ناسخ، ولقول ابن عباس رضي الله عنهما (كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث) وأما التخصيص فلما يجيء من دليل الشافعية، وأما الوقف فلاحتمال تقدم الخاص وكونه منسوخاً مرجوحاً، واحتمال تأخره، وكونه مخصصا راجحاً فتعارض الاحتمالان فوجب التوقف، والمذكور في كتب الحنفية أن في تأخر الخاص يتعارضان في القدر المتناول للخاص في أقاريـر العبـاد ووصـايـاهـم، ونحوها، ولا يترجح أحدهما على الآخر بلا دليل زائد، كما إذا أوصى بخاتم لأحد ثم أوصى بفصه لآخر في كلام مفصول فالحلقة للأول، والفص بينهما نصفان كما صرح به محمد رحمه الله في الزيادات، وأبو يوسف، وان سلم التعارض لكنه يرجح الوصية الثانية لأن الفص دخل فيها قصداً وفي الأولى تبعاً، واعتبار القصد أحق وأما في كلام الشارع فيجعلون الخاص المتراخي ناسخا للعام في القدر المخصوص لاختصاص التخصيص بالمقارن عندهم، والشافعية يجعلونه مخصصا لعدم اشتراط المقارنة فيه لا ناسخاً، لأنه إنما يكون حيث يرفع الكل، وقد يجاب عن دليل نسخ الخاص بالعام بانا لا نسلم ان لا نقتل المشركين في معنى لا تقتل زيداً المشرك، لجواز صرف النهى عن القتل الى أفراد سواه بقرينة سبق اقتل زيداً، فيكون تخصيصاً، وان احتمل أن يعم النص الجميع، ونسخ الخاص المتقدم ولا مرجح لأحدهما، بل لو كان لكان للتخصص لأنه أغلب ولأنه منع عن الثبوت، والنسخ رفع بعده، والمنع أسهل فالحمل عليه أولى، وللحنفية أن يقولوا: العام قبل التخصص يفيد ثبوت الحكم قطعاً في

يقول يرد عليه التخصيص بالقياس وبالعادة وقرائن الأحوال، إلا أن يقال إن القياس من الأدلة السمعية، ولهذا أدرجه في مسائل، ودلالة القرينة والعادة عقلية، وفيه نظر، لأن العادة قد ذكرها في قسم الدليل السمعي/ وحينئذ فيلزم فساده أو فساد الجواب، الأول العقل والتخصيص به على قسمين، أحدهما أن يكون بالضرورة كقوله تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فإنا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه، والتمثيل بهذه الآية ينبني على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه وهو الصحيح كما تقدم، وعلى أن الشيء يطلق على الله وفيه مذهبان للمتكلمين، والصحيح اطلاقه عليه لقوله تعالى: ﴿قل أي شيء أكْبر شَهادةً قل الله شهيد﴾ [1] الآية . والثاني أن يكون بالنظر كقوله تعالى: ﴿ولله على النّاس حجُ البَيْتِ﴾ فان العقل قاض باخراج الصبي والمجنون للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل . الثاني الحس أي المشاهدة، وإلا فالدليل السمعي من المحسوسات أيضاً، وقد جعله المصنف قسيمه، ومثاله قوله تعالى إخباراً عن

جميع أفراده عندنا بما أثبتا من الأدلة كالخاص . فيكون لا تقتل المشركين في النهى من قتل زيد المشرك كالخاص، والتصريح بذلك، ولاخفاء أن تقدم اقتل زيداً لا يمنع موجب لا تقتل زيداً بل يرتفع به، فكذا يجب أن يرتفع بالعام ولا يمنع موجبه، (لنا) أى على أن الخاص مخصص مطلقا . أن يقال (اعمال الدليلين) ولو بوجه (أولى) من إهمالها أو أهمال أحدهما بالكلية، إذ الأصل الاعمال، أى عند التعارض، وإن لم يعمل بشيء منهما بالتوقف لزم إهمالها، وإن أعمل العام وحده أهمل غيره، وإن خصص الخاص العام أعمل الخاص في جميع موارده والعام في غير مورد الخاص وهذا أولى من الوجهين الباقيين، ولأنه لو لم يخصص لبطل القاطع بالمحتمل واللازم باطل . أما الملازمة فلأن الخاص قطعى الدلالة على مدلوله، ودلالة العام على العموم محتملة لجواز أن يراد به الخاص، فلو لم يخصص العام متأخراً بل أبطلنا به الخاص . لزم إبطال القاطع

---

(١) الانعام ١٩ .

بلقيس: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ فإنها لم تؤت شيئاً من الملائكة ولا من العرش، وقد اعترض على هذا التمثيل بأن العرش والكرسي ونحو ذلك، وإن كنا نقطع بعدم دخوله، لكنه لا يشاهد بالحس حتى يقال المخرج له، والأولى التمثيل بقوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾ فإنا نشاهد أشياء كثيرة لا تدمير فيها كالسموات والجبال . الثالث الدليل السمعي وجعله المصنف مشتملا على تسع مسائل : الأولى في بيان ضابط كلي على سبيل الإجمال عند تعارض الدليلين السمعيين، والمسائل الباقية في بيان التخصيص بالادلة السمعية مفصلا فنقول الخاص إذا عارض العام أي دل على خلاف ما دل عليه فيؤخذ بالخاص سواء علم تأخيره عن العام أو تقديه أو لم يعلم شيء منها، ونقله الإمام عن الشافعي واختاره هو وأتباعه وابن الحاجب، وذهب أبو حنيفة وإمام الحرمين إلى الأخذ بالمتأخر سواء كان هو الخاص أوالعام لقول ابن عباس (كنا نأخذ بالاحْدث فالأحْدَث﴾ فعلى هذا إن تأخر العام نسخ الخاص وإن تأخر الخاص نسخ من العام بقدر ما دل عليه، فإن جهل التاريخ وجب التوقف إلا أن يترجح أحدهما عن الآخر بمرجح ما كتضمنه حكماً شرعياً، أو اشتهار روايته . أو عمل الأكثر به، أو يكون أحدهما محرماً والآخر غير محرم، فانه لا توقف بل يقدر المحرم متأخراً ويعم به احتياطاً، ومنهم من بالغ فقال ان الخاص وإن تأخر عن العام، ولكنه ورد عقبه من غير تراخ . فانه لا يقدم على العام بل لا بد من

بالمحتمل . ولهم أن يقولوا لا نسلم أن دلالة العام الغير المخصوص تحتمله احتمالا ناشئاً عن دليل، وحينئذ فلا قدح في قطيعته، كاحتمال الخاص المجاز، فان قلت التخصيص بيان فكيف يجعل الخاص المتقدم بياناً للعام المتأخر . قلنا أنه استبعاد، ولا يمنع أن يرد كلام ليكون بياناً للمراد بكلام يرد بعده، بأن يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بياناً . المسألة (الثانية) في تخصيص المقطوع بالمقطوع (يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة والإجماع) الأول (كتخصيص) قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء﴾ بقوله تعالى

مرجح حكاه في المحصول . حجة الشافعي أنا إذا جعلنا الخاص المتقدم مخصوصاً للعام المتأخر فقد أعملنا الدليلين . أما الخاص فواضح . وأما العام ففي بعض ما دل عليه . وإذا لم نجعله مخصصاً له بل جعلناه منسوخاً فقد ألغينا أحدهما ، ولا شك أن اعمال الدليلين أولى . واعلم أن ما قاله المصنف من الأخذ بالخاص الوارد بعد العام محله إذا كان وروده قبل حضور وقت العمل بالعام . لأنه إذا كان كذلك كان بياناً لتخصيص سابق ، يعني دالا على أن المتكلم كان قد أراد به البعض ، وتأخير البيان جائز على الصحيح - فأما إذا ورد بعد حضور وقت العمل بالعام فانه يكون نسْخاً وبياناً لمراد المتكلم الآن دون ما قبل ، لأن البيان لا يتأخر عن وقت الحاجة ، هكذا قاله في المحصول ، وحينئذ فلا نأخذ به مطلقاً ، وإنما نأخذ به حيث لا يؤدي إلى نسخ المتواتر بالآحاد كما سيأتي . قال : (الثانية : يَجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسُّنة المتواترة والإجْماع كتَخْصيص : ﴿والمطَلقاتُ يَتربصْنَ بأنفُسِهن ثلاثة قُروءٍ﴾ [1] بقوله تعالى : ﴿وأولاتُ الاحمال أجلهُنَّ﴾ [2] وقوله تعالى : ﴿يُوصيكمُ اللهُ في أولادِكمْ﴾ [3] الآية بقوله عليه الصلاةُ والسَّلامُ « القاتلُ لا

وأولات الأحمال أجلهن﴾ فان الأولى مخصصة بالثانية اتفاقا ، والمشهور في ذلك تخصيص قوله تعالى : ﴿والذين يَتوفوْنَ منكم ويَذَرُونَ أزواجا يتربصن بأنفسهم أربعة أشهر وعشراً﴾ بقوله ﴿وأولات الأحمال﴾ [4] . (و) الثاني قسمان تخصيص الكتاب بالسنة القولية والفعلية الأول كتخصيص (قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية) بقوله عليه الصلاة والسلام القاتل لا يرث) ، فان الصحابة خصصوا الآية المذكورة بهذا الخبر ، (و) الثاني كتخصيص قوله تعالى ﴿الزانية

---

(١) البقرة ٢٢٨ .

(٢) الطلاق ٤ .

(٣) النساء ١١ .

(٤) البقرة ٢٣٤ .

يَرثُ» ﴿والزانية والزَّاني فاجْلدوا﴾[1] برَجْمِه للمُحْصَن. وتنصيف حدّ القَذْف على العَبْد) (أقول شرع في بيان تخصيص المقطوع بالمقطوع، فذكر أنه يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت أو فعلا، وبالإجماع. ثم ذكر أمثلتها بطريق اللف والنشر، وأهمل تخصيص السنة المتواترة بهذه الثلاث أيضاً وهو جائز، وفي المحصول عن بعض الظاهرية أن الكتاب لا يكون مخصصاً أصلا لا لكتاب ولا لسنة، واحتج بقوله لتبين ففوض أمر البيان إلى رسوله فلا يحصل إلا بقوله، ومثل المصنف تخصيص الكتاب بالكتاب بقوله تعالى: ﴿وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ فانه مخصص لعموم قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾. وللخصم أن يقول: لا أسلم أن تخصيص المطلقات بهذه الآية فقد يكون بالسنة، وجوابه أن الأصل عدم

والزاني فاجلدوا﴾ برجمه ﷺ للمحصن) كرجمه ماعزا فانهم فهموا أن الآية مخصوصة برجمه المحصن. والثالث كتخصيص قوله تعالى في حق القاذفين ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾[2] بالإجماع على تخصيصه بالأحرار. (وتنصيف حد القذف على العبد) وهنا أبحاث الأول: لم لا يجوز أن يكون تخصيص هذه العمومات بدليل آخر لا بالمذكورات، والجواب أن الأصل عدم الغير وقوله تعالى: ﴿فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ وارد في حق الإماء وقياس العبد على الأمة لا يصلح ناسخا. غايته أنه قد يكون سند الإجماع. كذا ذكر الفاضل أقول القياس يصلح مخصصا، وأيضا لم لا يجوز أن يكون المخصص دلالة هذه الآية بطريق التنبيه. الثاني أنه إن أريد بالتخصيص في آية التوفى أن وجوب العدة بالأشهر مقصور على غير الحامل فهذا مما لا نزاع فيه، وإن أريد أنه ليس بطريق النسخ فلا دلالة عليه، ولهذا احتج الحنفية بالآيتين على أن المتأخر ناسخ للمتقدم في حق ما يتناوله لكن اثر

---

(١) النور ٢.

(٢) النور (٤).

دليل آخر، ومثال تخصيص الكتاب بالسنة القولية قوله ﷺ: «القاتل لا يرث» فإنه مخصص لعموم قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ وهذا التمثيل غير صحيح فان الحديث المذكور غير متواتر اتفاقاً، بل غير ثابت. فان الترمذي نص على أنه لم يصح، وقد ذكره ابن الحاجب مثالا لتخصيص الكتاب بالاحاد، نعم إذا جاز التخصيص بالاحاد فالمتواتر أولى، وأما تخصيص الكتاب بالسنة الفعلية، فلأن النبي ﷺ رجم المحصن فكان فعله مخصصاً لعموم قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾، وفي هذا نظر أيضاً لجواز أن يكون إخراج المحصن إنما هو بالآية التي نسخت تلاوتها وبقي حكمها وهو قوله تعالى: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله واللهُ عزيز حكيم﴾ فان هذا كان قرآناً ولكن نسخت تلاوته فقط كما سيأتي في كلام المصنف. فيجوز أن يكون التخصيص به لا بالسنة، فان المراد بالشيخ والشيخة إنما هو الثيب والثيبة ثم إن المصنف أيضاً قد ذكر هذا بعينه مثالا لنسخ الكتاب بالسنة كما سيأتي، ومثال تخصيص الكتاب بالاجماع تنصيف حد القذف على العبد فانه ثابت بالإجماع مخصصاً لعموم قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المُحْصَنَاتِ ثم لَمْ يأتُوا بأربعةِ شُهداء فاجْلِدُوهُمْ ثمانِينَ

ذلك إنما يظهر عندهم لأن العام بعد التخصيص يصير ظنيا فيما بقي وبعد النسخ يكون قطعيا كما كان، وأما عند الشافعية فالعام ظني لحقه نسخ أو تخصيص أو لم يلحق. كذا ذكر الفاضل. أقول: أريد أنه ليس بطريق النسخ وعليه دلالة إذ النسخ على ما ذكر الإمام رفع الكل، فرفع البعض لا يكون نسخا. كونه نسخا بتفسير الحنفية لا ينافي كونه ليس بنسخ بتفسير غيرهم. الثالث أنا لا نسلم التواتر في الحديثين بل هما من الاحاد أو المشاهير. وأيضا المخصص لآية الجلد قوله تعالى: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما﴾. وهي آية نسخت تلاوتها دون حكمها، والجواب أنه إذا جاز التخصيص بالخبر غير المتواتر فيه أولى. وقوله الشيخ والشيخة قيل فيه أنه ليس من الكتاب، ومنع

جَلْدة﴾[1] فان قيل الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عصره عليه الصلاة والسلام مشهوران وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافهما خطأ، وفي عصره لا ينعقد. قلنا لا نسلم أن التخصيص بالإجماع، بل ذلك إجماع على التخصيص ومعناه أن العلماء لم يخصوا العام بنفس الإجماع، وإنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر ثم إن الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم وإن لم يعرف المخصص، قال: (الثالثة يجوزُ تخْصيصُ الكتابِ والسُّنة المُتواترةِ بخَبَرِ الواحدِ ومنعَ قومٌ وابْن

البعض تخصيص الكتاب بالكتاب مستدلا بقوله تعالى: ﴿لتبين للنّاسِ ما نُزل إليهم﴾[2] لدلالته على أن المبين هو الرسول ﷺ. فلو خصص الكتاب بالكتاب والتخصيص تبيين لكان المبين الكتاب لا الرسول، وأجيب بأنه معارض بالوقوع كما ذكرنا، وبأنه معارض بقوله تعالى في صفة القرآن: ﴿تبيانًا لِكل شيء﴾[3] والكتاب المبين، والحق أن الكل ورد على لسانه فكان هو المبين تارة بالقرآن وتارة بالسنة فلا مخالفة ولا معارض. المسألة (الثالثة) في تخصيص المقطوع بالمظنون كخبر الواحد أو القياس (يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد) عند الأئمة الأربعة على ما صرح به المحقق، إلا أن المذكور المختار في كتب الحنفية أن العام قطعي، فلا يخصص بخبر الواحد والقياس إلا إذا خص منه البعض بقطعي كما سيذكر في قول ابن أبان، وقصر العام على البعض عندهم إنما يكون تخصيصا إذا كان بمستقل مقارن، والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ، والقصر بالمنتقل المتراخي نسخ لا تخصيص، فان قلت قد خصصوا الكتاب في باب الإرث والنكاح وغير ذلك باخبار الاحاد، قلنا: لا نسلم ذلك بل هي من نوع آخر يسمونه المشهور، ويجوز في نسخ الكتاب والخبر المتواتر لكونه في نوع القطعي (ومنع قوم) تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا (و) منع (ابن حبان فيما) أي في العام من الكتاب

---

(١) النور ٤.
(٢) النحل ٤٤.
(٣) النحل ٨٩.

حيان فيما لمْ يُخصصْ بمقْطوعٍ . والكرخيُّ بمُنفَصِلٍ (لنَا إعْمالُ الدَّليليْنِ ولوْ

والخبر المتواتر الذى (لم يخصص) بقطعى لأنه مقطوع فلا يخص بمظنون. بخلاف ما إذا خص (بمقطوع) آخر لأنه يصير حينئذ ظنيا في الثاني لتمكن الاحتمال الناشيء عن دليل في خروج شيء ثانيا كما مر، ولا بد من استثناء العقل إذا أخرج بعضا معينا كما عرفت . (و) منع (الكرخى) ذلك فيما لم يخصص (بمنفصل) وشرط فيه للتخصيص بمنفصل أى مستقل قطعى أو ظنى يقرب من القطعي . كالعقل في قوله: الله (خالق كل شيء) والعادة نحو لا آكل وفسر الفاضل الظنى بالخبر المشهور سواء خص بغير مستقل أو لم يخص أصلا، ذلك لأن المخصص بالمستقل مجاز عنده دون غير المستقل، فيضعف بالتجوز، فيجوز تخصيصه بخبر لواحد، إليه أشار المحقق، قال الفاضل ومعنى ضعفه بالتجوز . أنه لما خص منه البعض بمستقل صار ظاهراً في الثاني، مع احتمال خروج كل من الثاني بناء على احتمال المستقل التعليل، فلا يعلم أن أى قدر يخرج بالتعليل، وبالجملة فقد ارتفع القطع المانع عن التخصيص بخبر الواحد . أقول هذا إنما يصح في المخصص المستقل من الكلام دون العقل وغيره، إذ العامل للتعليل إنما هو النصوص فلا يكون بيانا لضعف التجوز في المخصوص بالعقل ونحوه، على أن المخصوص بالكلام لا يبقى حجة عنده أصلا في فرد ما من أفراده المتناول، فيكون خبر الواحد مثبتا للحكم ابتداء لا مخصصاً له عن العام الموجب لحكم يخالفه، بل الحق في بيان الضعف أن العام لما ورد عليه المخصص المستقل صار مجازاً والمعاني المجازية متعددة . أحدها كل الباقي، والباقى كل بعض من أبعاض الباقي، إذ هو كالباقى بعض للكل الذى كل الباقى أو بعضه، وجواز إطلاق الكل على البعض، وهو علاقة التجوز متحقق في كل بعض من الكل هو كل الباقي أو بعضه، فهذا مما يمنع تعيين كل الباقى مراداً بالعام إلا أنه ظاهر فيه لاشتماله على سائر الأبعاض فيعمل بالظاهر، مع احتمال أن يراد معنى مجازى آخر، فهذا معنى ضعفه بالتجوز وهو متحقق في التخصيص بكل

من وجهٍ أوْلى . قيلَ قال عليه الصلاة والسَّلامُ: «إذا رُويَ عنِّي حديثٌ فاعْرِضوهُ على كتابِ اللهِ فإنْ وافقَهُ فاقبلوه ، وإنْ خالَفَهُ فَرُدُّوهُ» قُلنا مَنقوضٌ بالمُتواتِر، قيلَ الظنُّ لا يُعارِضُ القَطْعَ، قلْنا العامُّ مقْطوع المَتنِ مَظنونُ الدلالةِ، والخاصُّ بالعكْس فتعادَلا . قيلَ لوْ خصَّصَ فَنَسخَ . قلْنا التَّخصيصُ أهْونُ) .

أقول أخذ المصنف يتكلم على تخصيص المقطوع بالمظنون . فذكر في تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد أربعة مذاهب، أصحها الجواز . ونقله الآمدي عن الأئمة الأربعة، وقال قوم لا يجوز مطلقاً وقال عيسى بن أبان إن

مستقل، وتأمل في كلام المحقق، والقطعي يترك بظنى إذا ضعف بالتجوز إذ لا يبقى قطعياً إذ نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء، وإن كان ظاهراً في الثانى، حتى يعلم أنه أى معنى قصد بالضعف بالتجوز، وأنه هل فيه تعرض باحتمال خروج شيء من الثانى باحتمال التعليل أم لا ، نعم يرد على الكرخى ان العالم العام كان قطعياً في الجميع وبالتخصيص لم يتحقق إلا إخراج ما زاد على الباقى، فينبغى أن يقطع بكونه مراداً خصوصاً فيما المخصص العقل المخرج للقدر المعين، وتوقف القاضى بمعنى فلا أدرى أيجوز تخصيص الكتاب والخبر المتواتر بخبر الواحد لأن كلا منهما قطعى من وجه ظنى من وجه كما سيجيء . فتعارضا فيتوقف، والجواب بأنه يرجع الخبر لأنه جمع بين الدليلين كما يجيء، (لنا) على المختار أن خبر الواحد دليل وقد عارض العام، فلو خص به العام لزم إعمال أحدهما مطلقاً، والآخر من وجه . و(إعمال الدليلين ولو من وجه أولى) من إهمال أحدهما بالكلية لما مر. (قيل (قال عليه الصلاة والسلام) إذا رُويَ عني حَديثٌ فاعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللهِ، فإنْ وَافَقَهُ فاقبلوُه، وإنْ خَالَفَهُ فَرُدّوهُ) وخبر الواحد المعارض للكتاب مخالف له فيرد، فلا تخصيص به، ولاخفاء أن هذا مختص بمنع تخصيص الكتاب بخبر الواحد، (قلنا) هذا (منقوض بالمتواتر) يعنى لو صح ما ذكر لما خص الكتاب بالخبر المتواتر لمخالفته إياه، واللازم باطل، ويقال عليه المراد بالحديث الواجب عرضه على الكتاب هو

خص قبل ذلك بدليل قطعي جاز لأنه يصير مجازاً بالتخصيص فتضعف دلالته، وأما إذا لم يخص أصلا فإنه لا يجوز لكونه قطعياً، وقال الكرخي: إن خص بدليل منفصل جاز، وإن خص بمتصل أو لم يخص أصلا فلا يجوز، وتعليله كتعليل مذهب ابن أبان، لأن الكرخي يرى أن المخصوص بمتصل يكون حقيقة دون المخصوص بمنفصل، قوله (والكرخي بمنفصل) أي ومنع الكرخي فيما لم يخصص بمنفصل سواء خص بمتصل أو لم يخص أصلا، فإذا خص بمنفصل جاز. واعلم أن الإمام وصاحب الحاصل وابن الحاجب وغيرهم إنما حكوا هذه المذاهب في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ولم يحكوها في تخصيص السنة المتواترة به، فهل ذكر المصنف ذلك قياساً أم نقلا فلينظر، وأيضاً فقد تقدم من كلامه أن ابن أبان يرى أن العلم المخصوص ليس بحجة أصلا، فكيف يستقيم مع ذلك ما حكاه عنه، (قوله لنا) أي الدليل على الجواز مطلقاً

ما لم يقطع بأنه حديثه عليه الصلاة والسلام كما دل عليه سياق الكلام، والمتواتر ليس كذلك. (قيل) خبر الواحد وإن كان خاصاً ظنى، والكتاب والمتواتر قطعيان. و(الظن لا يعارض القطع. قلنا العام) الذى هو الكتاب أو المتواتر (مقطوع المتن) والسند لثبوتها بالتواتر. لكنه (مظنون الدلالة) على الاستغراق لاحتمال التخصيص في كل منهما، والاحتمال وإن لم ينشأ عن دليل قادح في القطع عند الشافعية، وترد عليهم احتمال الخاص المجاز، (والخاص) الذى هو خبر الواحد (بالعكس) أى هو مقطوع الدلالة مظنون السند (فتعادلا)؛ لكون كل منهما قطعياً من وجه ظنياً من وجه فجاز التعارض بينهما، والقول بتخصص المقتضي لرجحان الخاص لا ينافي التعادل، إذ هو بحسب الذات والرجحان بزائد. وهو أن الأصل إعمال الدليل، (قيل لو خصص لنسخ) أى لو جاز تخصيصها بخبر الواحد لجاز نسخها به بجامع إزالة الحكم واللازم باطل، (قلنا) لا نسلم أن في التخصيص إزالة الحكم بل هو بيان للمراد بالعام، ولو سلم لكنه رافع للبعض، والنسخ للكل. فإذا (التخصيص أهون) من

أن فيه اعمالا للدليلين، أما الخاص فمن جميع وجوهه أي في جميع ما دل عليه، وأما العام فمن وجه دون وجه أي في الأفراد التي سكت عنها الخاص دون ما نفاها، وفي منع التخصيص إلغاء لأحد الدليلين وهو الخاص، ولا شك أن اعمال الدليلين ولو من وجه أولى من إلغاء أحدهما . احتج الخصم بثلاثة أوجه : أحدها الحديث الذي ذكره المصنف وهو حديث غير معروف ثم إن هذا الدليل خاص بالكتاب والدعوى المنع فيه وفي السنة المتواترة، وهو يقوي الاعتراض السابق في نقل الخلاف في تخصيص السنة، وأجاب المصنف بأن الاستدلال به منقوض بالسنة المتواترة، فإنها تخصص بالكتاب اتفاقاً، مع أنها مخالفة له، وهذا الجواب ضعيف، فإن غاية ما يلزم منه تخصيص دليله والعام المخصص حجة في الباقي . الثاني أن الكتاب والسنة المتواترة قطعيان، وخبر الواحد ظني، والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته لقطعيته، وجوابه أن العام الذي هو الكتاب أو السنة المتواترة متنه مقطوع به أي يقطع بكونه من القرآن أو السنة لأنا قد علمنا استناداً إلى الرسول قطعاً، ودلالته مظنونة لاحتمال التخصيص، والخاص بالعكس أي متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها لأنه لا يحتمل الافراد الباقية، بل لا يحتمل إلا ما تعرض له، فكل واحد منهما مقطوع به من وجه، ومظنون من وجه فتعادلا، فإن قيل إذا كانا متساويين فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يجب التوقف وهو مذهب القاضي . قلنا يرجح تقديم الخاص بأن فيه اعمالا للدليلين، وما قاله المصنف ضعيف لأن

النسخ، ولا يلزم من جواز تأثر الشيء في الأهون جواز تأثره في الأقوى، وعامة الحنفية إنما لم ويجوز للتخصيص بظنى ابتداء وإن كان بيانا عندهم لأن ما يتناوله المخصص الظنى داخل تحت العام قطعاً، والمخصص يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع، بخلاف العام بعد التخصيص، فإنه أيضاً ظني، والمخصص مؤيداً بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الأفراد . قوله (وبالقياس) عطف على قوله وبخبر الواحد أى ويجوز تخصيصهما بالقياس أيضا عند الأئمة الأربعة

خبر الواحد مظنون الدلالة أيضاً لأنه يحتمل المجاز والنقل وغيرهما مما يمنع القطع.غايته أنه لا يحتمل التخصيص، نعم يمكنه أن يدعي أن دلالة الخاص على مدلوله الخاص أقوى من دلالة العام عليه، فلـذلـك قـدم الثـالـث لـو جـاز تخصيصها بخبر الواحد لجاز نسخها به، لأن النسخ أيضاً في الأزمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص، وجوابه أن التخصيص أهون من النسخ، لأن النسخ يرفع الحكم، بخلاف التخصيص، ولا يلزم من تأثير الشيء في الأضعف تأثيره في الأقوى. قال (وبالقياسِ ومَنَعَ أبو عليّ وشرَطَ ابنُ أبانَ التخْصيص والكرْخيُّ بمنفصل، وابنُ شريح الجَلاءَ في المقياسِ واعْتبرَ حجّةَ الإسلامِ أرْجحَ الظَّنين، وتَوقفَ القاضِي وإمامُ الحَرمْين. لنَا ما تقدَّم

والبصرى، وأبى هاشم أولاً، (ومنع) من ذلك (أبو على) الجبائي . وأبو هاشم أخيرا (وشرط ابن أبان) في جواز تخصص العام القطعى) التخصيص قبل ذلك بقطعى (و) شرط (الكرخى) في ذلك تخصيصه (بمنفصل) كما في خبر الواحد (و) شرط (ابن شريح الجلاء في القياس (المخصص، ليكون مخصصاً للعـــام القطعـــى حتى لا يكـــون القيـــاس الخفـــى مخصصـــا، وفي مختصر المنتهى . القياس الجلى ما قطع بنفى تأثير الفارق فيه، وفي المحصول فسروا الجلى والخفي - بثلاثة أوجه أحدها.أن الجلى قيـاس المعنـى والخفـى قيـاس الشبه. وثانيها أن الجلى هو مثل قوله ﷺ: «لا يقض القاضى وهو غضبان» وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن إتمام الفكر حتى يتعدى الى الجامع والخافى. وثالثها أن الجلى هو الذى لو قضى القاضى بخلافه بنقض قضاؤه، والفنرى لم يرتض الكل أما الأول فلانتفاء معنى الجلاء فيه، وأما الثانى فلأنه تعريف بالمجهول، وأما الثالث فلأنه تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به إذ الحكم الذي ينقض هو ما يخالف خبر الواحد والقياس الجلى، (واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنين) وقال إن كان بين ما حصل من الظن بالعام، وما حصل بالقياس تفاوت في القوة اعتبرنا الأقوى منهما وإلا توقفنا، (وتوقف القاضى وإمام الحرمين) في

قيل القياسُ فَرْعٌ فلاَ يُقدّمُ قلنا على أصله قَيل مُقدماتهُ أكثر . قلْنا قد يكُون بالعْكس ومع هذا فإعمالُ الكلّ أحْرَى) أقول هذا معطوف على قوله بخبر الواحد أي يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس أيضاً، واعلم أن القياس إن كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما أشار إليه الانباري شارح البرهان وغيره، وإن كان ظنياً ففيه مذاهب . حكى المصنف منها سبعة الصحيح الجواز مطلقاً، ونقله الإمام عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة والأشعري ونقله الآمدي وابن الحاجب عن أحمد أيضاً ★ والثاني قاله أبو علي الجبائي لا يجوز مطلقاً، واختاره الإمام في المعالم وبالغ في انكار مقابله مع

ذلك . (لنا) على المختار (ما تقدم) وتقديره أن العام والقياس دليلان متعارضان، فلو لم يخصص العام بالقياس لزم إهمال الدليل . (قيل القياس فرع) للنص لتوقفه على ثبوت حكم الأصل وهو لا يكون بالقياس ولا التسلسل . بل لا بد من ثبوته بالنص فهو فرع النص، (فلا يقدم) على النص بتخصيصه به . كذا ذكر الفنرى . أقول وفيه نظر لجواز ثبوب حكم الأصل بالإجماع . اللهم إلا أن يقال حجة الإجماع بالنص أيضاً . كما علل الجاربردى فرعية القياس بثبوت حجيته بالنص، (قلنا) القياس على تقدير فرعيته للنص لا يقدم (على أصله) . وهو النص المثبت لحكم الأصل أو المثبت لحجية، لا على نص آخر ليس بأصل له كالعام المعارض له المخصوص به، (قيل مقدماته) أي القياس (أكثر) من مقدمات النص العام . لأن القياس لكونه فرع النص يتوقف على ما يتوقف عليه النص، ويختص ببيان العلة وإثباتها في الفرع، وإذا كانت مقدماته أكثر كان احتمال تطرق الخلل والخطأ إليه أكثر . لاحتمال تحقق منافيان المقدمات . (قلنا قد يكون) الأمر (بالعكس) أي ربما يكون النص العام المعارض له القياس مقدماته أكثر من مقدمات القياس، (ومع هذا) أي ومع تسليم أن مقدمات القياس أكثر . (فإعمال الكل)، أي كل من العلم والقياس ولو بوجه (أخرى) من

كونه قد صححه في المحصول والمنتخب وموضعها في المعالم هو آخر القياس ★ والثالث قاله عيسى بن ابان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز سواء كان التخصيص متصلا أو منفصلا، وإن لم يخصص فلا يجوز. لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعاً به، لأنّ تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسألة فافهم ذلك، وحذفه المصنف للاستغناء عنه بما تقدم، والرابع قاله الكرخي إن كان قد خصص بدليل منفصل جاز وإلا فلا. الخامس قاله ابن شريح إن كان القياس جلياً جاز، وإن كان خفياً فلا، وفي الجلي مذاهب حكاها في المحصول ولم يرجح شيئاً منها، ورجح في المنتخب أنه قياس المعنى والخفي قياس الشبه، وقال ابن الحاجب الجلي هو ما قطع بنفي تأثير الفارق فيه. وستعرف ذلك في القياس إن شاء الله تعالى. والسادس قاله حجة الاسلام الغزالي أن هذا العام وإن كان مقطوع المتن لكن دلالته ظنية كما تقدم. والقياس أيضاً دلالته ظنية وحينئذ فان تفاوتا في الظن فالعبرة بأرجح الظنين، وإن تساويا فالوقف. والسابع التوقف وهو مذهب القاضي أبي بكر وإمام الحرمين، والمختار عند الآمدي أن علة القياس إن كانت ثابتة بنص أو إجماع جاز التخصيص وإلا فلا وقال ابن الحاجب المختار أنه يجوز إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان أصل القياس من الصور التي خصت عن العموم. قال فان لم يكن شيء من ذلك نظر، إن ظهر في القياس رجحان خاص أخذنا به وإلا فتأخذ بالعموم، (قوله لنا ما تقدم) أي في خبر الواحد وهو أن اعمال الدليلين ولو من جهة أولى، (قوله قيل القياس فرع أي احتج أبو علي على أنه يجوز مطلقاً، بوجهين، أحدهما أن القياس فرع عن النص لأن الحكم المقاس عليه لا بد وأن يكون ثابتاً بالنص لأنه لو كان ثابتاً بالقياس لزم الدور أو المتسلسل، وإذا كان فرعاً عنه فلا

إهمال البعض بالكلية . قال الفنرى وفيه نظر لأن أحد الدليلين إذا كان أقوى تعين العمل به . ولهذا صوب الإمام قول حجة الإسلام . أقول لا نسلم

يجوز تخصيصه به، وإلا يلزم تقديم الفرع على الأصل، وأجاب المصنف بقوله قلنا على أصله، يعني سلمنا أن القياس لا يقدم على الأصل الذي له . لكنا إذا خصصنا العموم به لم نقدمه على أصله، وإنما قدمناه على أصل آخر . الثاني أنه لما ثبت أن القياس فرع عن النص لزم ان تكون مقدمات أكثر مقدمات النص، فإن كان مقدمة يتوقف عليها النص في إفادة الحكم كعدالة الراوي ودلالة اللفظ على المعنى فان القياس يتوقف عليها أيضاً، ويختص القياس بتفوقه على مقدمات أخرى، كبيان العلة وثبوتها في الفرع وانتفاء المعارض عنه، وإذا كانت مقدماته المحتملة، أكثر كان احتمال الخطأ إليه أقرب، فيكون الظن الحاصل منه أضعف، فلو قدمنا القياس على العام لقدمنا الأضعف على الأقوى وهو ممتنع، وأجاب المصنف بوجهين أحدهما أن مقدمات العام الذي يريد تخصيصه قد تكون أكثر من مقدمات القياس، وذلك بأن يكون العام لمخصوص كثير الوسائط أي بينا وبين النبي ﷺ، أو كثر الاحتمالات المخلة بالفهم، ويكون العام الذي هو أصل القياس قريباً من النبي ﷺ، قليل الاحتمالات بحيث تكون مقدماته المعتبرة في القياس أقل من مقدمات العام المخصوص، قال في المحصول وعند هذا يظهر أن الحق ما قاله الغزالي . الثاني سلمنا أن مقدمات القياس أكثر من مقدمات العام، وأن الظن مع ذلك يضعف . لكن مع هذا يجب التخصيص لأن إعمال الدليلين أحرى أي أولى . قال . (الرابعة: يجوزُ تخصيصُ المنطوق بالمفْهوم لأنهُ دليلٌ . كتْخصيص خَلَق الله الماءَ طهوراً لاَ ينجِّسَهُ شيءٌ إلاَّ مَا غيَّرَ طعْمَهُ أوْ لوْنه أوْ ريحَهُ بمفهوم إذا بَلغَ الماءُ قُلّتين

ذلك فيما يمكن الجمع بينهما بوجه ما، بل هو إنما يكون عند عدم امكان اجتماعهما أصلا . المسألة (الرابعة يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم) مفهوم الموافقة كان أو مفهوم المخالفة . (لأنه) أى المفهوم (دليل) وحجة كما مر، وللعام دليل أيضاً فاذا تعارضا وجب تخصيص العام به، ولا يلزم إهمال الدليل الأول كتخصيص من دخل دارى فاضربه، بمفهوم قوله: ان دخل زيد الدار فلا

لَمْ يَحْمِلْ خَبَثاً. أقول إذا فرغنا إلى أنّ المفهوم حجة جاز عند المصنف تخصيص المنطوق به، وبه جزم الآمدي وابن الحاجب وقال الآمدي لا نعرف فيه خلافاً سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة، وقد توقف في المحصول فلم يصرح بشيء إلا أنه ذكر دليلا يقتضي المنع على لسان غيره، فقال ما معناه ولقائل أن يقول: المفهوم أضعف دلالة من النطوق فيكون التخصيص به تقديماً للأضعف على الاقوى. وذكر صاحب التحصيل نحوه أيضاً فقال في جوازه نظر. نعم جزم في المنتخب هنا بالمنع، وصرح به في المحصول في الكلام على تخصيص العام بذكر بعضه، وقال في الحاصل: إنه الأشبه واستدل المصنف على الجواز بأن المفهوم دليل شرعي فجاز تخصيص العموم به جمعاً بين الدليلين كسائر الأدلة مثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «خَلَقَ اللهُ الماءَ طَهُوراً لا يُنَجِّسهُ شَيْءٌ إلا ما غيَّر طَعْمَهُ أو لونه أو ريحه» مع قوله ﷺ: «وإذا بَلَغَ الماءُ قلتَيْنِ لم يَحْمِلْ خَبَثاً» فإن الأول يدل بمنطوقه على أن الماء لا ينجس عند عدم التغير سواء كان قلتين أم لا، والثاني يدل بمفهومه على أن الماء القليل

تقل له أف والثانى (كتخصيص) قوله عليه السلام (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه) الشامل للكثير والقليل والجارى والراكد (بمفهوم) قوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً) فإنه يفهم أن ما دونها يحمله، أى يتنجس بملاقات النجاسة . وهذا الفرق غير عائد الى حال التغير وفاقا . فيعود الى حال عدمه فلزم بهذا المفهوم تخصيص ما دونها الملاقى إياه النجاسة الغير المتغير عن عموم الماء طهور. وقال الإمام في التمثيل كما إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم، ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة، فهذا المفهوم يقتضى تخصيص ذلك العام . ثم قال: ويقال عليه إنما رجحنا الخاص لكونه أقوى الدليلين . والمفهوم أضعف من المنطوق . قال الفنرى وفيه نظر . فان تخصيص العام بالخاص معلل بانضاء عدمه الى إهمال الدليل لا يكون الخاص أقوى أقول نظره هذا يناقض النظر السابق، وهو أن يتعين العمل

ينجس وإن لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصاً لمنطوق الأول ولم يمثل المصنف لمفهوم الموافقة ومثاله ما إذا قال من دخل داري فاضربه ثم قال إن دخل زيد فلا تقل له أف قال (الخامسة العادة التي قرّرها رسولُ الله ﷺ: تَخَصَّصُ، وتقريره عليه السَّلام على مُخالفةِ العـام تخْصيصٌ لـه، فـإن ثبـتَ «حُكْمي على الواحدِ حَكْمي على الجماعة. يرتفعُ الحرَجُ عن الباقينَ» أقول لا إشكال في أن العادة القولية تخصص العموم نص عليه الغزالي، وصاحب المعتمد والامدي ومن تبعه كما إذا كان من عادتهم إطلاق الطعام على المقتات خاصة، ثم ورد النهي عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا، فان النهي يكون خاصاً بالمقتات. لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية، وأما العادة الفعلية وهي مسألة الكتاب ففيها مذهبان، وذلك كما إذا كان من عادتهم أن يأكلوا طعاماً

بأقوى الدليلين، والحق هو الثاني. إذ الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما. وإن كان أضعف كغيره من المخصصات فان ثمة لا يشترط التساوى في القوة، كما في تخصيص الكتاب، والمتواتر بخبر الواحد مثاله حمل الحنفية عند تعارض قوله تعالى: ﴿فاقْرؤوا ما تَيسَّرَ من القُرآن﴾ [1] وقوله عليه السلام (لاَ صَلاَةَ الاّ بفَاتِحةِ الكِتَاب، الاية على فرضية ما تيسر من القراءة مطلقاً والخبر على وجوب قراءة الفاتحة على معنى أنه لو لم يقرأ تمكن نقصان يجبر بسجدة السهو إذا كان سهواً من غير أن تبطل الصلاة. المسألة (الخامسة) في أن كلاً من العادة والتقرير يخصص (العادة التى) كانت في عهد رسول الله ﷺ (قررها رسول الله ﷺ) بأن علمها، ولم يمنعهم من ذلك. (تخصص) للدليل العام المنافى. لأن سكوته عليه السلام عن المنع دليل الجواز. وحينئذ يتم بما مر من أن الأعمال أولى من الإهمال، فالتخصيص بالحقيقة بتقريره عليه السلام لا بمجرد العادة، وإن لم يكن في عهده عليه السلام أو كانت ولم يعلم تقريرها لم يجز التخصيص بها. لأن أفعال الناس ليست بحجة. اللهم إلا إذا اجمعوا عليها فحينئذ صح التخصيص

---

(١) المزمل ٢٠.

مخصوصاً وهو البر مثلا، فورد النهي المذكور وهو بيع الطعام بجنسه. فقال أبو حنيفة يختص النهي بالبر لأنه المعتاد، وخلافه الجمهور فقالوا: باجراء العموم على عمومه. هكذا نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما، وقال في المحصول: اختلفوا في التخصيص بالعادات والحق أنها إن كانت موجودة في عصره عليه الصلاة والسلام وعلم بها وأقرها، كما إذا اعتادوا مع الموز بالموز متفاضلا بعد ورود النهي وأقره فانها تكون مخصصة، ولكن المخصص في الحقيقة هو التقرير، وإن لم تكن بهذه الشروط فانها لا تخصص. لأن أفعال الناس لا تكون حجة على الشرع، نعم إن أجمعوا على التخصيص لدليل آخر فلا كلام، وتابعه المصنف على هذا التفصيل وهو في الحقيقة موافق لما نقله الآمدي عن الجمهور. فانهم يقولون أن العادة بمجردها لا تخصص وان التقرير يخصص، وعلى هذا فالمراد من قول الجمهور. أن العادة لا تخصص أن غير المعتاد يكون ملحقاً بالمعتاد في الدخول. والمراد من قول الإمام أن العادة التي قررها الرسول تخصص. أن المعتاد يكون خارجاً من غير المعتاد. فهما مسألتان في الحقيقة فافهم ذلك. (قوله وتقريره) يعني أن النبي ﷺ إذا رأى شخصاً يفعل فعلا مخالفاً للدليل العام فأقره عليه فيكون إقراره تخصيصاً للفاعل،

بها . لكن المخصص حينئذ الإجماع لا العادة . (وتقريره عليه السلام) اى النبى عليه السلام واحداً من الأمة . (على مخالفة العام أى على امر يخالف مقتضاه، بان علم ولم يمنعه عن ذلك . كتقرير بعض الصحابة في العريا (تخصيص له) أى للعام . لأن سكوته عليه السلام عن المنع حينئذ دليل الجواز في حق ذلك الشخص، وإلا يحرم السكوت عليه، وإذا كان دليل الجواز، وهو مخالف لموجب العام كان مخصصاً له في حق هذا الواحد . جمعاً بين الدليلين . (فإن ثبت) قوله عليه السلام (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة) أى ثبت صحة روايته عنه عليه السلام كان هذا التقرير تخصيصاً للعام في حق غيره أيضاً . أى يتعدى ذلك الجواز الى غير ذلك الواحد بحكم الحديث . و(يرتفع الحرج عن

بمعنى أن حكم العام لا يثبت في حقه، لأنه عليه الصلاة والسلام لا يقر على باطل. نعم إن ثبت هذا الحديث المروي عن النبي ﷺ وهو حكمى علي الواحد حكمي على الجماعة، يرتفع حكم العام على الباقين أيضاً ويكون ذلك نسخاً لا تخصيصاً، قال ابن الحاجب كذلك. إن لم يثبت، ولكن ظهر معنى يقتضي جواز ذلك فأنا نلحق بالمخالف من وافقه في ذلك المعنى، وهذا الحديث سئل عنه الحافظ جمال الدين المزي فقال إنه غير معروف فلذلك توقف فيه المصنف. قال الآمدي قبيل الاجماع، ولا فرق في دلالة التقرير على الجواز بين أن يكون الشخص عالماً يسبق التحريم أم لا، وإلا كان فيه تأخير البيان عن

الباقين) . وإن لم يثبت هذا الحديث لم يوجد دليل في حق الغير، وحينئذ فالتقرير إنما يكون تخصيصا للمخالف فقط . كذا ذكر الفنرى وفيه نظر . لجواز أن يثبت التخصيص في الغير بالقياس لمشاركه الغير إياه في المعنى الذي يقتضى مخالفة العموم . ثم لا بد في رفع حكم العام عن الباقين من التقييد بما إذا تبين ثمة معنى هو العلة، فإنه إذا لم يتبين فالمختار أنه لا يتعدى الى غيره، لتعذر دليله، أما القياس فظاهر، وأما الحديث فلتخصيصه إجماعا بما علم فيه عدم الفارق، للاختلاف في الأحكام قطعاً إذا قد يجب أن يحرم الفعل على الرجل دون المرأة، وبالعكس، وعلى الطاهر دون الحائض، وعلى المقيم دون المسافر، الى غير ذلك وههنا لم يعلم عدم الفارق . (المسألة السادسة) اعلم أن الكلام إما وارد ابتداء سواء كان على عمومه أولا . وقد مر أو وارد عقيب سبب فهو إما مستقل أولا . بل إنما يتم بالسؤال . والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه. كما سئل النبي ﷺ عن بيع الرطب التمر (فقال عليه السلام « أَيَنْقص إذا جَفَّ فِقَيلَ نَعَمْ فَقَالَ فَلاَ إِذَنْ » وإن كان مستقلا فاما أن يساوى المسئول عنه فهو مقصور عليه . أو يكون أخص . وهل هو جائز أم لا ينظر إن كان بحيث يمكن للسائل استنباط غير المذكور من غير أن يعوقه مصلحة يجوز ذلك . وإلا فلا يجوز . أو أعم وحينئذ إما أن يكون عمومه في المسئول عنه . أو في غيره، والثاني باق على

وقت الحاجة . ثم قال هو وابن الحاجب أنه يشترط أن يكون عليه الصلاة والسلام قادراً على الامكان وأن لا يعلم من الفاعل الاصرار على ذلك الفعل واعتقاده الاباحة كتردد اليهود إلى كنائسهم قال : (السادسة خصُوصُ السبَّبِ لا يُخصِّص لأنه لا يُعارضهُ . وكذا مَذْهب الرّاوي كحَديثِ أبي هُريرة

عمومه اتفاقا كما أن عليه السلام حين سئل عن ماء البحر . قال هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ والحَلُ مَيْتَتَهُ . فان الثاني عام في غير المسئول عنه وهو الميتة . وفي الأول وهو ما يكون العموم في المسئول عنه ، يعتبر العموم سواء كان السبب مسئولا أو وقوع حادث ، وإن كان السبب خاصا على المختار ، وإليه الإشارة بقوله . (خصوص السبب) أي سبب ورود العام المستقل مسئولا كان أو غيره . الأول كما قال حين سئل عن بئر بضاعة (خَلَقَ اللهُ المَاءَ طَهُوراً لاَ يُنَجِّسُهُ شيء) الحديث . الثاني كما في قوله عليه السلام حين مر على شاة ميمونة (أيما إهاب دبغ فقد طهر) (لا يخصص) العام الوارد بعده خلافا للمزني وأبي نور وهذا معنى قولهم العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . لأن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة . و (لأنه) أي خصوص السبب (لا يعارضه) أي عموم العام ، إذ لو صرح الشارع بعدم المنافاة . كما إذا قال يجب عليكم حمل العام على عمومه لا على خصوص السبب جاز ضرورة . ولم تفهم المنافاة ، فوجب إجراء العام على العموم لوجود المقتضى وعدم المانع . قيل فيه نظر لأن الخصم يقول أن وروده بعد السبب الخاص دليل ظاهر على تخصيصه به . والتصريح بخلاف الظاهر غير ممتنع . واحتج المخالف بأن المراد بهذا الخطاب بيان ذلك الحكم . فوجب أن لا يزيد عليه ، وأجيب بأنه لو صح ذلك لاقتضى اختصاص ذلك الحكم بذلك الشخص والزمان أيضاً . وهو باطل إجماعا ويدفع بأن مقتضى الدليل ذلك إلا أنه خص بالإجماع . كذا ذكر الجاربردي . والأصوب منع استلزام كون العام بيانا لهذا الحكم أن لا يزيد عليه لجواز الزيادة على قدر الجواب لأغراض شتى . كما في قوله تعالى حكاية عن موسى : ﴿هي عَصَاي أتوكأ عَلَيْهَا وأَهُشُّ بها

رضي الله عنهُ . وعَملهِ في الْولوغِ لأنّه ليس بدليلٍ . قيل خالفَ الدَّليلُ وَإلاّ لأنقدَحتْ روَايتُهُ قلنا ربَّما ظنَّهُ دليلا ولَمْ يَكُن) أقول هذه المسألة وما بعدها إلى آخر الباب فيما جعله بعضهم مخصصاً مع أن الصحيح خلافه وفي هذه المسألة منه أمران إذا تقرر هذا فاعلم أنه إذا ورد الخطاب جواباً عن سؤال فإن كان لا يستقل بنفسه كان تابعاً للسؤال في عمومه وخصوصه فأما العموم فكقوله عليه الصلاة والسلام وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر «أينقص الرطب إذا

على غَنَمِي وَلِيَ فيها مَآرِبُ أُخْرى﴾ [1] في جواب قوله تعالى : ﴿وما تِلْكَ بِيمينكَ يَا مُوسى﴾ فيجوز أن يكون ورود العام جوابا لهذا السؤال . أو بيانا لحكم هذه الحادثة مع افادته ثبوت الحكم في سائر الأفراد . والمسطور في كتب الحنفية التفصيل في المستقل بأنه إما جواب قطعاً نحو سهى فسجد ، وزني ماعز فرجم . وإما جوابا ظاهراً كما إذا قيل تعال تغذ معي . فقال ان تغذيت فكذا من غير زيادة . وأما ابتداء كلام ظاهراً مع احتمال الجواب نحو إن تغذيت اليوم مع زيادة على القدر الواجب . ففي الأولين يختص بالجواب اتفاقا وإن كان اللفظ عاما ، وفي الأخير يحمل على الابتداء ويعم السبب وغيره حملا على الزيادة على الافادة . ولو قال عينت الجواب صدق ديانة . وعند الشافعي رحمه الله يحمل على الجواب أيضاً . (وكذا) أي وكما أن خصوص السبب لا يخصص العام فكذا (مذهب الراوي) إذا خالف العام لا يخصصه ، وان كان صحابيا . خلافا للحنفية والحنابلة في الصحابي . (كحديث أبي هريرة رضي الله عنه وعمله في الولوغ) فإنه روي الخبر بغسل الاناء سبعا من ولوغ الكلب احداهن بالتراب ، وعمله ومذهبه الغسل ثلاثاً . وإنما قلنا بذلك (لأنه) أي مذهب الراوي (ليس بدليل) لأنه ان لم يكن صحابيا فواضح ، وان كان فكذلك كما سنبين . فإن (قيل) مذهب الراوي وان لم يكن دليلا لكنه كاشف عنه . لأن الراوي إنما (خالف) العام / (لدليل وإلا لانقدحت روايته) إذ القول في الدين بلا دليل

---

(١) طه ١٧ ـ ١٨ .

جف قالوا نعم فقال فلا إذاً» فانه يعم كل بيع وارد على الرطب وأما الخصوص فكما لو قال قائل توضأت بماء البحر فقال يجزئك قال الآمدي وهذا لا يدل على جوازه في حق غيره لأنه سأله عن وضوئه خاصة فأجابه عنه ولا عموم في اللفظ لعل الحكم على ذلك الشخص لمعنى يخصه كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وأبى بردة بأجزاء العناق في الأضحية ومن هذا القسم على ما قاله هو والإمام قول القائل والله لا آكل جواباً لمن سأله فقال كل عندي فان العرف يقتضي عود السؤال في الجواب كقوله من أفطر في رمضان بجماع فعليه الكفارة جواباً لمن سأل عن مطلق الافطار في رمضان قال في المحصول فلا يجوز إلا بثلاثة شروط أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر . والثاني أن يكون السائل مجتهداً والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد وان كان أعلم كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان حين سئل عمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً فرده وكقوله وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهوراً فهل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب فيه مذهبان وهذه هي مسألة الكتاب أصحها عن ابن برهان والآمدي والإمام وأتباعهما كالمصنف وابن الحاجب أن العبرة بعموم اللفظ ولهذا قال خصوص السبب لا يخصصه أي لا يخصص العام الوارد على ذلك السبب بل يكون باقياً على مدلوله من العموم سواء كان السبب هو السؤال كما مثلناه ولم يكن كما روي أنه عليه الصلاة والسلام مر على شاة ميمونة وهي ميتة فقال أيما إهاب دبغ فقد طهر هكذا قال الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وكأنهم جعلوا الشاة سبباً لذكر العموم ثم استدل المصنف على ما اختار بأن اللفظ العام مقتضاه شمول الألفاظ وخصوص السبب لا

فسق . فمذهبه مخصص لأنه كاشف عن دليل يخالفه . (قلنا ربما ظنه) أي الراوي ما هو مستند مخالفته (دليلا ولم يكن) في الواقع كذلك . ولا يقدح في روايته لأن الخطأ غير قادح، ولا يلزم التخصيص أيضاً . قالوا دليله قطعي إذ

يعارضه لأنه لا منافاة بينهما بدليل أن الشارع لو قال يجب عليكم حمل اللفظ على سببه لكان جائزاً، ولو كان معارضاً له لكان ذلك متناقضاً، وإذا لم يعارضه فيجب حمله على العموم عملا بالمقتضى السالم عن المعارض. هكذا استدل الإمام على عدم المنافاة والمعارضة، واعترض عليه صاحب التنقيح. فقال إن الشارع لو تعبدنا بترك التخصيص بكل ما دل الدليل على كونه مخصصاً لكان جائزاً ولا يوجب ذلك خروجه عن أن يكون مخصصاً قبل التعبد بتركه فكذلك هذا، والأولى الاستدلال على عدم المعارضة بامكان اعمال العام في صاحب السبب وغيره، وذهب مالك وأبو ثور والمزني إلى أن العبرة بخصوص السبب، ونقله بعض الشارحين للمحصول عن القفال والدقاق أيضاً، واستدلوا بأمور منها أن السبب لو لم يكن مخصصاً لما نقله الراوي لعدم فائدته، وجوابه أن فائدته هو معرفة السبب وامتناع اخراجه عن العموم بالاجتهاد. أي بالقياس. فانه لا يجوز بالاجماع. كما نقله الآمدي وغيره، لأن دخوله مقطوع به لأن الحكم ورد بياناً له بخلاف غيره. فان دخوله مظنون. ونقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن الشافعي أنه يقول بأن العبرة بخصوص السبب. معتمدين على قول امام الحرمين في البرهان إنه الذي صَحَّ عندي من مذهب الشافعي. ونقله عنه في المحصول. وما قاله الإمام مردود. فان الشافعي رحمه الله قد نص على أن السبب لا أثر له، فقال في باب ما يقع في الطلاق وهو بعد باب طلاق المريض. ما نصه وما يصنع السبب شيئاً إنما يصنعه الألفاظ. لأن السبب قد يكون ويحدث الكلام على غير السبب. ولا يكون مبتدأ الكلام الذي حكم. فإذا لم يصنع السبب بنفسه شيئاً لم يصنعه لما بعده، ولم يمنع ما بعده أن يصنع ما له حكم، إذا قيل هذا لفظه بحروفه ومن الأم نقلته فهذا نص بين دافع لما قاله

لو كان ظنيا لبينه دفعاً للتهمة، وإذا كان قطيعاً كان دليلا بالنسبة الى الكل. الجواب من وجوه فأولا أنه العارض بمثله فنقول دليله ظنى، إذ لو كان قطعياً لبينه دفعاً للتهمة. وثانياً أن القطعي لا يخفى على غيره عادة. وثالثاً أنه

ولا سيما قوله ولا يمنع ما بعده، الخ وذكر ابن برهان في الوجيز نحوه أيضاً . فقال قالوا فان كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعي العموم العري عن السبب على العموم الوارد على سبب . قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من التعلق به ، فإنه يوجب ضعفاً ، فقدم العري عن السبب لذلك . أهمل كلامه . وهذه الفائدة التي حصلت بطريق العرض فائدة حسنة ، وذلك لأن الشافعي رحمه الله يقول أن الامة تصير فراشاً بالوطء . حتى إذا أتت بولد يمكن أن يكون من الوطء سواء اعترف به أم لا ، لقصة عبد بن زمعة اختصم هو وسعد بن أبي وقاص في المولود . فقال سعد هو ابن أخي عهد إليَّ أنه منه ، وقال عبد بن زمعة هو أخي ولد على فراش أبي من وليدته . فقال النبي ﷺ : « الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَر » ، وذهب أبو حنيفة إلى أن الامة لا تصير فراشاً بالوطء ولا يلحقه الوالد إلا إذا اعترف به ، وحمل الحديث المتقدم على الزوجة وأخرج الأمة من عمومه . فقال الشافعي ان هذا قد ورد على سبب خاص وهي الأمة لا الزوجة . قال الإمام فخر الدين فتوهم الواقف على هذا الكلام ، أن الشافعي يقول ان العبرة بخصوص السبب ، ومراده أن خصوص السبب لا يجوز اخراجه عن العموم بالاجماع كما تقدم ، والأمة هي السبب في ورود العموم فلا يجوز اخراجها ، ومن تفاريع هذه القاعدة اختلاف أصحابنا في أن العري هل يختص بالفقراء أم لا ، فان اللفظ الوارد في جوازه عام ، وقد قالوا أنه ورد على سبب وهو الحاجة ، ولما كان الراجح هو الأخذ بعموم اللفظ كان الراجح عدم الاختصاص ، (قوله وكذا مذهب الراوي) أي لا يكون أيضاً مخصصاً للعموم على الصحيح عند الإمام والآمدي وأتباعهما ، ونقله في المحصول عن الشافعي قال بخلاف حمل الخبر على أحد محمليه ، فان الشافعي يأخذ فيه بمذهب الراوي . قال القرافي وقد أطلقوا المسألة ، والذي أعتقده أن الخلاف مخصوص بالصحابي ثم مثل المصنف (بقوله ﷺ : « إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الإِنَاء

لو كان قطعياً لما جاز مخالفة صحابي آخر له وهو باطل . اتفاقا المسألة

فاغْسِلُوهْ سَبْعاً »[1] (الحديث) فان أبا هريرة رواه مع أنه كان يغسل ثلاثاً فلا نأخذ بمذهبه لأن قول الصحابي ليس بدليل كما ستعرفه . إن شاء الله تعالى، وهذا المثالَ غير مطابق لأن التخصيص فرع العموم والسبع وغيرها من أسماء الأعداد . نصوص مدلولاتها لا عامة . وقد ظفرت بمثال صحيح ذكره ابن برهان في الوجيز . وهو قوله ﷺ : « مَنْ بَدّلَ دِينَهُ فاقْتُلُوهْ» فان راويه هو ابن عباس ومذهبه أن المرأة إذا ارتدت لا تقتل . فلذلك منع أبو حنيفة قتل المرتدة، احتج الخصم بأن الراوي إنما خالف العام لدليل . لو خالفه لغير دليل لكان ذلك فسقاً قادحاً في قبول روايته، وإذا ثبت أنه خالف لدليل كان ذلك الدليل هو المخصص، والجواب أنه ربما خالف لشيء ظنه دليلا وليس هو بدليل في نفس الأمر فلا يلزم القدح لظنه، ولا التخصيص لعدم مطابقته، وهذا الجواب يتجه إذا كان الراوي مجتهداً فإن كان مقلداً فلا . قال: (السابعة إفراد فردٍ لا يخصِّص . مثلُ قولِهِ عليه الصلاةُ والسَّلامُ « أيّمَا إهابٍ دُبِغَ فقدْ طَهُرَ» « مع قولِهِ في شاةِ ميْمونَة (دِباغُها طهُورُها) لأنه غير مُنافٍ قيل المَفْهوم مُنافٍ . قلنا مَفْهُوم اللقبِ مَرْدودٌ) أقول إذا أفرد الشارع فرداً من أفراد العام أي نص على واحد مما تضمنه وحكم عليه بالحكم الذي حكم به على العلم فإنه لا يكون مخصصاً له، كقوله عليه الصلاة والسلام أيما إهاب دبغ فقد طهر مع قوله

(السابعة إفراد فرد) من أفراد العام . أي تخصيص البعض بالذكر (لا يخصص) العام، (مثل قوله عليه الصلاة والسلام . « أَيّمَا إهابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ») مع قوله في شاة ميمونة « دَبَاغُهَا طَهُورُهَا » فأن الأول يشمل إهَابَ الشاة وغيرها، وفي الثاني افراد البعض بالذكر وهو شاة ميمونة، وهذا لا يفيد تخصيص العام . بأن يراد بأيما إهاب جلد الشاة، خلافا لأبي ثور، وذلك

---

(١) هذا الحديث مرويّ برواية أخرى وهي « إذا وَلَغَ الكَلْبُ في إناء أحَدِكُمْ فليُرِقْهُ ثُمّ لِيَغْسِلهُ سَبعَ مراتٍ إحداهن بالتُّراب . .

في شاة ميمونة دباغها طهورها، والدليل عليه أن الحكم على الواحد لا ينافي الحكم على الكل لأنه لا منافاة بين بعض الشيء وكله، بل الكل محتاج إلى البعض، وإذا لم يكن منافياً لم يكن مخصصاً، لأن المخصص لا بد أن يكون منافياً للعام، واعلم أن الواقع في الصحيحين من رواية ابن عباس أن الشاة كانت لمولاة ميمونة تصدق بها عليها، وقد تقدم تمثيل خصوص السبب بقصة ميمونة أيضاً وهو صحيح لكونه بلفظ آخر غير هذا، واحتج الخصم وهو أبو ثور بأن تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما عداه، وقد تقدم أنه يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم وجوابه أن هذا مفهوم لقب وقد تقدم أنه مردود أي ليس بحجة، وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب بلفظه وهو أحسن من جواب الإمام، فإنه أجاب هو وصاحب الحاصل بأنا لا نقول بدليل الخطاب أي بمفهوم المخالفة، وهذا الإطلاق مخالفاً لما قرره في مفهوم الصفة والشرط وغيرهما. واعلم أن مقتضى جواب المصنف وابن الحاجب تسليم التخصيص إذا كان المفهوم معمولا به، كما لو (قيل اقتلوا المشركين) ثم قيل اقتلوا المشركين المجوس. وبه صرح أبو الخطاب الحنبلي على ما نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول في المطلق والمقيد، وحينئذ فيكون الكلام هنا في التخصيص بمجرد ذكر البعض من حيث هو بعض، مع قطع النظر عما يعرض له مما هو معمول به فافهمه، لكن ذكر الآمدي وابن الحاجب فيما إذا كان المطلق والمقيد منفيين. ما حاصله أن ذكر البعض لا أثر له وإن اقترن بما هو حجة وسأذكره إن شاء الله تعالى في موضعه. وصرح به أيضاً هناك أبو الحسين البصري في كتابه المعتمد على ما نقله عنه الأصفهاني المذكور، وحينئذ فيكون الجواب غير مستقيم، وقد اختلفوا في تحرير مذهب أبو ثور فنقل عنه الإمام في المحصول أن المفهوم مخرج

(لأنه) أي أفراد بعض الأفراد (غير مناف) للعام وأجزائه على عمومه، والمخصص مناف فلا يكون مخصصاً (قيل المفهوم) أي مفهوم المخالفة الثابت بتخصيص إهاب شاة يكون دباغها طهورها، (مناف) أي يدل على نفى الحكم

لما عد الشاة ونقل عنه ابن برهان في الوجيز وإمام الحرمين في باب الآنية عن النهاية أن المفهوم مخرج لما يؤكل لحمه .قال : (الثامنة: عطفُ العام على الخاصّ لا يخصِّص مثلُ (ألا لا يُقتلُ مسلمٌ بكافرٍ ولا ذُو عهْدٍ في عهده) وقالَ بعضُ الحنَفية بالتخصيص تسوية بين المعْطوفين . فلنا التَّسويةُ في جميع الأحكام غيرُ واجبةٍ)، أقول إذا كان المعطوف عليه مشتملا على اسم عام، واشتمل المعطوف على ذلك الاسم بعينه، لكن على وجه يكون مخصوص بوصف أو بغيره فلا يقتضي ذلك تخصيص المعطوف عليه عندنا، وقال الحنفية على ما نقله في المحصول أو بعضهم على ما نقله المصنف أنه يقتضيه تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه، وجوابه أن التسوية بينهما في جميع الأحكام غير واجبة بل الواجب إنما هو التسوية في مقتضى العامل، مثال ذلك أن أصحابنا قد استدلوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر سواء كان حربياً أو ذمياً بقوله عليه الصلاة والسلام: «ألا لا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بكَافِرٍ ولا ذو عَهْدٍ في عهْدِهِ» فإن الكافر هنا وقع بلفظ التنكير في سياق النفي فيعم، فقالت الحنفية الحديث يدل على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربي ونحن نقول به، وبيانه أن قوله ولا ذو عهد في عهده معطوف على مسلم فيكون معناه لا يقتل مسلم ولا ذو عهد في عهده بكافر، ومما يقوي أن المراد عدم قتله بالكافر أن تحريم قتل المعاهد معلوم ولا يحتاج إلى بيان وإلا لم يكن للعهد فائدة/ ثم ان الكافر الذي لا يقتل به المعاهد هو الحربي لأن

عما عداه، فيثبت تخصيص العام به لما عرفت من جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم، (قلنا) هذا مفهوم اللقب و (مفهوم اللقب مردود)، لما عرفت، المسألة (الثامنة عطف العام على الخاص) أي العام (لا يخصص)، أي لا يوجب تخصيص العام، (مثل) قوله عليه السلام «ألا لا يُقْتَلَ مُسْلِمٌ بِكافرٍ» فإنه عام في أن مسلماً لا يقتل بكافر حربياً كان أو ذمياً، قوله «ولا ذو عهد في عهده» معناه لا يقتل ذو عهد ما بقي في عهده حتى لو خرج عنه جاز قتله . وهذا لا ينفى عموم الكلام السابق فلا يقتل مسلم بكافر وإن كان ذمياً كما هو عند الشافعية، وهذا لأن الثاني

الإجماع قائم على قتله بمثله وبالذمي، وحينئذ فيجب أن يكون الكافر الذي لا يقتل به المسلم أيضاً هو الحربي تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه، وجوابه ما تقدم، وهذا الجواب الذي ذكره المصنف باطل. لأن الحنفية لا يقولون باشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام، بل باشتراكهما في المتعلقات، والاشتراك فيها واجب عند المصنف كما نص عليه في الاستثناء عقب الجمل فقال: لنا الاصل اشتراك والمعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما هذا كلامه وهو مخالف للمذكور هنا لا سيا وقد صرح بالحال وهو غير المتنازع فيه هنا أعني الصفة بل الجواب أن قوله ولا ذو عهد في عهده كلام مفيد لا يحتاج إلى إضمار الكافر لأنه ربما يوهم أن المعاهد لا يقتل مطلقاً لا في حالة العهد ولا بعد انقضائه أو أنه لا أثر للعهد بالنسبة إلى القتل بل يقتل مطلقاً فذكر ذلك دفعاً لهذا التوهم. واعلم أن من الناس من يعبر عن هذه المسألة بأن العطف على العام لا يوجب العموم في المعطوف خلافاً للحنفية وهو أيضاً صحيح فان الحنفية قالوا لو أن الكافر المذكور في الحديث عاماً للحربي والذمي لكان المعطوف أيضاً كذلك لكنه ليس كذلك فإن الكافر الذي

كلام تام لاستقلاله، وإن لم يسبقه شيء فلا يضمر بكافر إذ الأصل عدم الاضمار، (وقال بعض الحنفية بالتخصيص) أي تخصيص العام السابق بعطف الكلام الثاني عليه، لأن المعنى ولا يقتل ذو عهد بكافر، والكافر الذي لا يقتل به ذو العهد هو الحربي فقط . فكذا الكافر الذي لا يقتل به المسلم، فجوزوا قتل المسلم بالذمي قصاصا، وإنما قالوا به (تسوية بين المعطوفين)، أي المعطوف والمعطوف عليه في الأحكام لاقتضاء العطف الاشتراك، (قلنا للتسوية) بينهما (في جميع الأحكام غير واجبة)، بل الاشتراك إنما هو فيما يجب ويمتنع ويجوز من الاعراب، وما يتعلق به، ويؤيده قولهم رب شاة وسلختها بدرهم، ويا زيد والحارث، ولهذا عطف في التنزيل بعض المتخالفات على بعض كالواجب على

لا يقتل به المعاهد إنما هو الحربي دون الذمي وممن عبر بهذه العبارة الغزالي في المستصفى وابن الحاجب في مختصره إلا أن الغزالي قال أن مذهبهم غلط وابن الحاجب قال إنه الصحيح قال إلا إذا دل دليل منفصل على التخصيص بهذا المثال بخصوصه قال: (التاسعة عَوْدُ ضميرٍ خاصٍّ لا يُخصِّصُ مثلُ: «والمُطلقاتُ يتربصنْ» مَعَ قوْله تعالى: ﴿وبُعولتهنَّ﴾ لأنَّه لا يَزيدُ على إعادته أقول إذا ورد

المندوب في قوله تعالى: ﴿فكَاتِبُوهُمْ إنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً وآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللهِ الذي آتَاكُمْ﴾[1] أن حمل الثاني على الزكاة، وعلى المباح في قوله تعالى: ﴿كلوا مِنْ ثمرِهِ إذا أثمر وآتُوا حقهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾[2] وههنا بحث أما أولا فلأنهم لا يقولون باشتراكهما في جميع الأحكام بل في المتعلقات كما ذهبتم في الاستثناء المتعقب للجمل، وأما ثانياً فلأنه لو لم يقدر بكافر لزم أن لا يقتل ذو عهد ما بقي في عهده مطلقا وهو باطل إذ يقتل الذمي بمسلم وذي عهد آخر . ويدفع بأن المعنى أنه لا يقتل لكفره ما دام في عهده، وأما ثالثا فلما ذكر الفنري من أنه ليسْ من عطف الخاص على العام غاية، ذلك أن المقدر في الثاني على مذهب الحنفية أخص من المذكور أولا، والمقدر غير معطوف على المذكور حتى يلزم عطف الخاص على العام . أقول يجوز عطف بكافر الثاني على الكافر الأول . كما عطف ذو عهد على مسلم، وإن لم يتعدد حرف العطف . كما في عطف الشيئين على معمولي عامل واحد او عاملين مختلفين . المسألة (التاسعة عود ضمير خاص) الى بعض العام المتقدم (لا يخصص) العام . خلافا لإمام الحرمين رحمه الله والبصري في التخصيص . وللبعض في التوقف، (مثل) قوله (والمطلقات يتربصن)[3] بأنفسهن ثلاثة قروء . (مع قوله تعالى: ﴿وبعُولَتُهُنّ أحَقّ بِرَدِّهِنَّ﴾، فإن الأول عام في الحرائر من المبيونات والرجعيات، والضمير في

---

(١) النور ٣٣ .

(٢) الانعام ١٤١ .

(٣) البقرة ٢٢٨ .

بعد العام ضمير عائد على بعض أفراده فلا يخصصه عند المصنف واختاره الآمدي وابن الحاجب، وقيل يخصص وهو رأي الشافعي على ما نقله عنه القرافي، وقيل بالوقف وهو المختار في المحصول ومختصراته كالحاصل وغيره ونقله الآمدي عن الإمام وأبي الحسين ونقل ابن الحاجب عنهما التخصيص، مثله قوله تعالى: ﴿والمطلقاتُ يَتربصن بأنْفُسِهنّ ثَلاَثَة قُرُوء﴾ ثم قال: ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ فإن المطلقات تشمل البوائن والرجعيات، والضمير في قوله وبعولتهن عائد إلى الرجعيات فقط. لأن البائن لا يملك الزوج ردها، ولو ورد بعد العام حكم لا يتأتى إلا في بعض أفراده كان حكمه كحكم الضمير كما صرح به في المحصول، ومثل له بقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن﴾ [1] ثم قال: ﴿لا تدري لعل الله يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾ [1] يعني الرغبة في مراجعتهن والمراجعة لا تتأتى في البائن، واستدل المصنف على بقاء العموم بقوله لأنه لا يزيد على إعادته، وفيه ضميران ملفوظ بهما، فالأول يعود على لفظ الضمير من قوله: عود الضمير خاص أي لأن الضمير الخاص لا يزيد. وأما الثاني فيحتمل أن يكون عائداً على العام، ومعناه أن الضمير لا يزيد على إعادة العام المتقدم، ولو أعيد فقيل وبعولة المطلقات أحق بردهن لم يكن مخصصاً إتفاقاً، وإن كان المراد به الرجعيات فبطريق الأولى إعادة مقام مقامه، ويحتمل أن يكون عائداً على بعض الخاص وهو ما فهمه كثير من الشراح، ويعني

الثاني الى بعض العام كالرجعيات فقط، وهذا لا يخصص العام بهن بأن يختص التربص بالرجعيات بل يعمها والباينات (لأنه) أي الإضمار المذكور (لا يزيد على إعادته) . أي إعادة المرجع بالتصريح، بان يقول وبعولة المطلقات أي الرجعيات، والتصريح لا يوجب التخصيص فعود الضمير إليه أولى، لأن المضمر أضعف من المظهر . قال الفنري . ويقال عليه أنا لا نسلم أنه لو صرح لا

---

(١) الطلاق ١ .

بذلك أنه لو قيل وبعولة الرجعيات أحق بردهن لم يكن مخصصاً لما قبله فبالأولى ما قام مقامه الأول، أصوب لتعبيره بالإعادة دون الاظهار ولأنه أبلغ في الحجة لكون الأول بعينه قد أعيد، ولم يلزم منه التخصيص، وعلى كل حال فللخصم أن يقول: إن الضمير يزيد على إعادة الظاهر لأن الظاهر مستقل بنفسه فينقطع معه الالتفات عن الأول، بخلاف الضمير، واستدل المتوقف بأن العموم مقتضاه ثبوت الحكم لكل فرد، والضمير مقتضاه عوده لكل ما تقدم فليست مراعاة ظاهر العموم أولى من مراعات ظاهر الضمير، فوجب التوقف ولا ذكر لهذه المسألة في المنتخب، قال (تذنيب المُطْلَقُ والمُقَيَّدُ إن اتَّحدَ سَبَبهُما حُمل المُطلقُ

يخصصه، لأنه لو قال والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولة المطلقات أحق بردهن، علم أن هذه هى المذكورة سابقا بعينها لكون اللام في الثاني للعهد فيلزم التخصيص .أقول مرجع الضمير، أما البعض كالرجعيات السابق ذكرها ضمنا، أو المطلقات مطلقا، فعلى الأول المصرح الرجعيات من المطلقات، وحينئذ لا يلزم كونه عين المذكور سابقاً، وعلى الثاني لو سلم أنه عينه لكنه مخصوص بالرجعيات بقرينة الرد، ولا يلزم من خروج أحد اللفظين عن العموم خروج الآخر عنه، واحتج المتوقف من أنه لا بد من تخصيص المظهر كالمطلقات دفعاً لما لا يلزم في المضمر من مخالفة الظاهر من الرجوع الى الكل وإرادة البعض، أو تخصيص المضمر بأن يجعل كناية عن الكل، ثم يقصر على البعض دفعا لما يلزم من مخالفة الظاهر في المطلقات. لو أريد بها الرجعيات ليكون الضمير على ظاهره. والحاصل أنه لا بد من تخصيص أحدهما لتندفع مخالفة الظاهر في الآخر، والتعيين بحكم العدم المرجح فيتوقف، وأجيب بأن تخصيص المظهر مستلزم لتخصيص المضمر من غير عكس . فتخصيص المضمر لعلة المخالفة فيه يكون أرجح، قيل عليه الضمير إنما يعود الى اللفظ باعتبار مدلوله، فإذا أريد بالمطلقات الرجعيات لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه، والأصوب أن يقال الظاهر أقوى من الضمير، والأضعف أولى بالتخصيص والصرف عن الظاهر، (تذنيب) جعل إيراد المطلق

عليهِ عَملاً بالدَّليلَيْن/ وَإلاّ فإن اقتضى القِياسُ تَقْييدُه قُيّدا وإلاّ فَلا) أقول لما

والمقيد عقيب العام والمخصص كجعل الشيء ذنابة للشيء لمكان المناسبة، وعرفوا المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه، ومعنى الشيوع كون المدلول حصة محتملة لحصص كثرة أي يمكن الصدق عليها من الحصص المتدرجة تحت مفهوم كلي بهذا اللفظ من غير تعيين، فيخرج المعارف كلها لما فيها من التعيين مشخصاً نحو زيد وهذا، أو حقيقة نحو الرجل وأسامة، أو حصة نحو (فعصى فرعون الرسول) أو استغراقا نحو الرجال وكذا . كل عام، ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل . لأنه بما انضم اليه من كل، والنفى صار للاستغراق، وأنه ينافي الشيوع بما ذكرنا من التفسير . كذا ذكر المحقق . قال الفاضل رحمه الله والظاهر أنه لا حاجة الى قوله من غير تعيين . لأن المعارف ليست بحصة محتملة للتخصيص، وإنما فسر الشائع بالحصة نفياً لما يتوهم من عبارة القوم إن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي، وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفهومات، والمراد بالمعارف المخرجة ما سوى المفهوم الذهني لأنه مطلق . أقول ما ذكر لا يصلح سببا للعدول عن ظاهر عبارة القوم إذا تعلق الأحكام بالحقيقة من حيث هي غير غريب لتحققها في ضمن الأفراد كما في لا آكل كما مر، وإنما الممتنع تعلقها بالحقيقة بشرط لا . وكونه حصة كذا وكذا بالنظر الى القرينة لا باعتبار الذات. والمقيد ما لا يدل على شائع من جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات كلها . وقد يطلق المقيد على ما أخرج عن شائع بوجه ما مثل رقبة مؤمنة، فإنها وإن شاعت بين الرقبات المؤمنات فقد أخرجت عن شاع بين مؤمنة وغيرها بقيد مؤمنة . فكان مطلقا من وجه ومقيداً من وجه . ثم (المطلق والمقيد) عند اتحاد الحكم (إن اتحد سببهما) مثبتين كما إذا قيل في الظهار مرة أعتق رقبة وأخرى رقبة مؤمنة (حمل المطلق) عليه أي على مقيده، (عملا بالدليلين)، لأن المطلق جزء منه، والآتي بالكل آت بجزئه لا محالة . فإذا الآتي بالقيد عامل بالدليلين، والآتي بغيره مهمل أحدهما، والأعمال أولى، وإن اتحد

كان المطلق عاماً عموماً بدلياً، والمقيد أخص منه كان تعارضهما من باب

سببها منفيين يعمل بهما اتفاقا . مثل أن يقال في الظهار لا تعتق مكاتباً . لا تعتق مكاتباً كافراً . فلا يجزىء إعتاق المكاتب أصلاً، قال المحقق وأنت خبير بأن هذا من تخصيص العام لا من تخصيص المطلق . قال الفاضل رحمه الله هذا مناقشة في المثال، وهذا كما يمثلون للإطلاق والتقييد في السبب (بقوله عليه السلام « أَدّوا عَنْ كُلِّ حُرٍ وعبد » أدوا عن كل حر وعَبْدٍ مِنَ المُسْلِمينَ) وكأنه مبني على أنه يعتبر أولا الإطلاق لا التقييد، ثم يسلط عليه ما يقيد العموم . والمثال المطابق لا تعتق المكاتب من غير قصد الى الاستغراق، وقوله لا من تخصيص المطلق ليس كما ينبغي، والصواب لا من تقييد المطلق (وإلا) أي وإن لم يتحد سببها بل اختلفا في السبب كالظهار والقتل لتحرير الرقبة الوارد مطلقا في الأول مقيداً في الثاني بالإيمان، (فإن اقتضى القياس تقييده) أي المطلق . بأن وجد علة التقييد مشتركة بينهما . ككونهما من الكفارات، أو كزيادة القربة مثلا (قيد) المطلق حملا على المقيد بالقياس عليه، إذ القياس دليل، وفي الحمل العمل بالمطلق والمقيد والقياس، ولو لم يحمل لزم ترك أحدهما مع ترك القياس، قال الجاربردي رحمه الله فيصير حينئذ تقييد المطلق بالقياس على المقيد . كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص . أقول إن أراد بمحل التخصيص مثل شاة ميمونة في قوله عليه السلام دباغها ظهورها ففاسد لما مر . من أن العام كقوله عليه السلام « أيّما إهَاب » لا يختص به وكان أراد المحل الذي اقتضى ثبوت الحكم المخالف لحكم العام فيه تخصيص العام بقياس بعض أفراده على ذلك المحل المشترك بينهما، سواء كان ذلك المحل أمراً يتناوله العام أو لا، وسواء كان التخصيص ثانياً أو ابتداء، ووجه التشبيه اقتضاء القياس في الصورتين بعض الشيوع، ومنع الحكم عن بعض الأفراد (وإلا) أي وإن لم يقتضي القياس تقييد المطلق (فلا) يحمل على المقيد لعدم ما يقتضي التقييد، مثل إن دخلت على السلطان تأدب بآداب الملوك، وإن لقيت العلماء فتأدب، وقد ينقل

تعارض العام والخاص فلذلك ذكره في بابه وترجم له بالتذنيب، وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في أوائل الكتاب، وحاصل المسألة أنه إذا ورد لفظ مطلق ولفظ مقيد نظر ان اختلف حكمهما نحو: اكس ثوبا هرويا وأطعم طعاما فلا يحمل أحدهما على الآخر باتفاق، أي لا يقيد الطعام أيضاً بالهروي لعدم المنافاة، واستثنى الآمدي وابن الحاجب صورة واحدة وهو ما إذا قال أعتق رقبة ثم قال لا تملك كافرة ولا تعتقها، وهذا القسم تركه المصنف لوضوحه، وصرح الآمدي بأنه لا فرق فيه بين أن يتحد سببها أم لا، لكن نقل القرافي عن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه عند اتحاد السبب، ومثل له بالوضوء والتيمم، فإن سببهما واحد وهو الحدث، وقد وردت اليد في التيمم مطلقة، وفي الوضوء مقيدة بالمرافق. وإن اتحد حكمهما نظر. ان اتحد سببهما كما لو قيل في الظهار أعتق رقبة وقيل فيه أيضاً أعتق رقبة مؤمنة فلا خلاف كما قال الآمدي انا نحمل المطلق على المقيد حتى يتعين إعتاق المؤمنة، لا المقيد على المطلق حتى يجزيء إعتاق الكافرة، وإنما حملنا المطلق على المقيد عملا بالدليلين، وذلك لأن المطلق جزء من المقيد فإذا عملنا بالمقيد عملنا بهما، وإن لم نعمل به فقد ألغينا أحدهما، ثم اختلفوا فصحح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل بيان للمطلوب أي دال على أنه كان المراد من المطلق هو المقيد، وقيل يكون نسخاً أي دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد الطاريء، واعلم أن مقتضى إطلاق

عن الشافعي رحمه الله أنه يحمله عليه ههنا من غير جامع، لأن كلام الله تعالى واحد وبعضه يفسر بعضاً، فإذا نص على اشتراط الإيمان في كفارة القتل كان تنصيصاً على اشتراطه في كفارة الظهار وليس بسديد كما ترى، وعند الحنفية لا يحل ولو لجامع، للزوم دفع ما اقتضاه المطلق من جواز الامتثال بمطلقه فيكون نسخاً، والقياس لا يصلح لذلك . والجواب مع كونه نسخا كالتقييد بالسليمة . أقول فيه نظر إذ ليس معنى النسخ إلا رفع حكم الدليل الشرعي وقد وجد . التقيد بالسليمة عندهم مستفاد من لفظ الرقبة المطلق المنصرف الى

المصنف أنه لا فرق في حمل المطلق على المقيد بين الأمر والنهي، فإذا قال لا تعتق مكاتبا وقال أيضاً لا تعتق مكاتباً كافراً فانا نحمل الأول على الثاني ويكون المنهي عنه هو إعتاق المكاتب الكافر وصرح به الإمام في المنتخب وذكر في المحصول والحاصل نحوه أيضاً، لكن ذكر الآمدي في الأحكام أنه لا خلاف في العمل بمدلولها، والجمع بينهما في النفي إذ لا تعذر فيه، هذا لفظه وهو يريد أنه يلزم من نفي المطلق نفي المقيد فيمكن العمل بهما، ولا يلزم من ثبوت المطلق ثبوت المقيد، وتابعه ابن الحاجب وأوضحه فقال فان اتحد موجبهما مثبتين فيحمل المطلق على المقيد، ثم قال: فإن كانا منفيين عمل بهما، وحاصله، أنه لا يعتق مكاتباً مؤمناً أيضاً، إذ لو أعتقه لم يعمل به، وصرح به أبو الحسين البصري في المعتمد وعلله بأن قوله لا تعتق مكاتباً عام، والمكاتب الذمي فرد من أفراده، وذكره لا يقتضي التخصيص، هكذا نقله عنه الأصفهاني شارح المحصول، ونقل عن أبي الخطاب الحنبلي بناؤها على أن مفهوم الصفة هل هو حجة أم لا، وقد غلط الأصفهاني المذكور في فهم كلام الآمدي، وابن الحاجب، فادعى أن المراد منه حمل المطلق على المقيد. (قوله وإلا) أي وإن لم يتحد سببهما كقوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿والذين يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يعُودُونَ لما قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [1] وقوله تعالى في كفارة القتل: ﴿ومَنْ قَتَلَ

الكامل . لا بالرأى حتى يلزم النسخ، (وَ) قد يستدل على أن التقيد بيان أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد لا نسخ بمعنى أنه أريد الاطلاق، فدفع بأن التقيد لو كان نسخا لكان التخصيص كذلك لأنه نوعا من المجاز مثله، واللازم باطل اتفاقا . كذا ذكر المحقق، قال الفاضل رحمه الله ومعنى كونه نوعا من المجاز أنه سبب لذلك، حيث يجعل العام أو المطلق المقدم مجازاً والظاهر أنه ليس للمجازية كثير دخل في المقصود، بل أنه مثله في بعض الشيوع وقطع الحكم عن بعض الأفراد بل وفي التخصيص أولى، وأما أن التخصيص ليس بنسخ اتفاقا محل

---

(١) المجادلة ٣.

مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[1] ففيه ثلاثة مذاهب حكاها في المحصول. أحدها: ان تقييد أحدها يدل بلفظه على تقييد الآخر، لأن القرآن كالكلمة الواحدة، ولهذا أن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد، الثاني: قول الحنفية. أنه لا يجوز تقييده بطريق ما لا باللفظ ولا بالقياس. والثالث: وهو الأظهر من مذهب الشافعي كما قاله الآمدي وصححه هو والإمام وأتباعها وجزم به المصنف أنه إن حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع اليه، وإن لم يحصل ذلك فلا. (فرع) إذا أطلق الحكم في موضع ثم قيد في موضعين بقيدين متنافيين. فان قلنا: إن التقييد بالقياس فلا كلام وتحمله على المقيد المشارك له في المعنى، وإن قلنا: أنه باللفظ تساقطا وترك المطلق على إطلاقه لأنه ليس تقييده بأحدهما أولى من الآخر، هكذا قاله في المحصول، ومثال ذلك قوله ﷺ في الولوغ: «إحْدَاهُنَّ بالتُّرَابِ» وفي رواية أُولاَهُنّ وفي رواية أخراهُنَّ، فإنه لما لم يكن الترجيح بلا مرجع، وتعذر القياس لعدم ظهور المعنى تساقطا، ورجعنا إلى أصل الإطلاق، وجوزنا التعفير في إحدى الغسلات عملا بقوله إحداهن بالتراب، هكذا قالوه، ولك أن تقول ينبغي في هذا المثال أن يبقى التخيير في الأولى والأخرى فقط للمعنى الذي قالوه، وأما عداهما فلا يجوز فيه التعفير لاتفاق القيدين على نفيه من غير معارض، وقد ظفرت بنص للشافعي موافق لهذا البحث موافقة صريحة، فقال في البويطي في أثناء باب غسل الجمعة ما نصه، قال يعني الشافعي وإذا ولغ

نظر . فان قصر العام على البعض إذا كان بكلام مستقل متراخ فهو نسخ عندهم، وقد يجاب بأن المراد أنه يلزم أن يكون كل تخصيص بمعنى قصر العام على البعض نسخا . وليس كذلك اتفاقا وحينئذ فالكلام في بيان اللزوم هذا كله عند اتحاد الحكم، وأما عند اختلافه نحو اكس تميمياً وأطعم تميمياً عالما فلا

---

(١) النساء ٩٢.

الكلب في الإناء غسل أُولَاهُنَّ أو أخراهن بالتراب ولا يطهره غير ذلك وكذلك روي عن رسول الله ﷺ هذا لفظه بحروفه، ومن البويطي نقلته وهو نص غريب لم ينقله أحد من الأصحاب، وأورد في الأم حديثاً يعضد ذلك ذكره في باب ما ينجس الماء مما خالطه، وهو قبل كتاب الأقضية وبعد باب الأشربة.

قال (الباب الرابع في المجمل والمبين وفيه فصول الأول في المجمل وفيه مسائل

حمل اتفاقا. اللهم إلا في مثل إن ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر لتوقف الإعتاق على الملك. (الباب الرابع في المجمل والمبين) المجمل لغة المجموع، وجملة الشيء مجموعه. ومنه أجمل الحساب إذا جمعه. ومنه المجمل في مقابلة المفصل. واصطلاحا ما لا يتضح دلالته، والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة وإلا نوقض بالمهمل، وهو يتناول القول والفعل والمشترك والمتواطىء، وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الإطلاق شيء، ونوقض طرداً بالمهمل، ولفظ المستحيل إذ المفهوم منه ليس بشيء، وعكسا لجواز أن يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك، وهو شيء فلا يصدق عليه الحد، وأيضاً المجمل قد يكون فعلا كالقيام من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل الجواز والسهو فكان مجملا بينهما، مع أنه غير داخل في الحد إذ ليس لفظاً، كذا ذكر المحقق. قال الفاضل رحمه الله: يمكن دفع هذه الاعتراضات بالعناية، مثل أن يقال المراد باللفظ الموضوع وبالشيء ما يصح إطلاق لفظ الشيء عليه لغة، وإن لم يكن ثابتاً في الخارج، وبفهم الشيء فهمه على أنه مراد لا مجرد الخطور بالبال، كما سبق في المشترك، والمقصود تعريف المجمل الذي من أقسام المتن وهو لا محالة لفظ، والمبين هو الموضح من البيان أو التبيين بمعنى التوضيح وكلاهما مصدر كالكلام والتكليم وهو في الاصطلاح الكاشف عن المعنى المراد المتضح الدلالة بنفسه أو بانضمام المبين. (وفيه) أي في هذا الباب (فصول) الفصل (الأول في) مباحث (المجمل وفيه مسائل) المسألة (الأولى) في أقسامه (اللفظ إما أن يكون مجملا بين

الأولى ـ للفظَ إما أنْ يكونَ مُجملاً بيْن حَقائقه كقوله تعالى: ﴿وثلاثة قروءٍ﴾ أوْ افرادِ حقيقةٍ واحدةٍ مثلُ: ﴿أنْ تذْبحُوا بقرَةً﴾[1] أوْ مجازاتـهِ إذَا انتفَت الحقيقة وتَكافأتْ، فإنْ تَرجَّح واحد لأنه أقْربُ إلى الحقيقةِ كنَفْي الصّحة (من قوله لا صَلاةَ ولا صيامَ) أوْ لأنه أظهرُ عُرفاً أوْ أعظمُ مقْصوداً كرَفع الحرَج، وتحْريم الأكل منْ (رُفِعَ عن أُمَّتِي الخَطأ والنّسيانُ) وحُرّمتْ عَليكُم الميتةُ حُمِل عَليهِ) أقول سبق في تقسيم الألفاظ تعريف المجمل لغة واصطلاحاً والإجمال لا يتصور إلا في معان متعددة، وحينئذ فالمجمل على أقسام

حقائقه) أي معانيه المختلفة حقيقـة أمـا أصـالـة. (كقـولـه تعـالى: ﴿ثلاثـة قُروُء﴾[2]) فإن القروء موضوع بازاء الطهر وإزاء الحيض ونسبته إليهما على السواء، والمراد واحد بعينه وأما بالإعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول، (أو أفراد حقيقة واحدة مثل) قوله تعالى: إن الله يأمركم (أن تذبحوا بقرة) فإن هذا اللفظ مجمل بين أفراد حقيقة واحدة، وقد أطلق وأريد معينة، والأظهر أن هـذا مـن قبيـل المطلـق نحو فتحـريـر رقبـة (أو) بين (مجازاتـه إذا انتفت الحقيقة) أي ارادتها بقرينة مانعة عنها . (وتكافأت) أي تساوت مراتب المجازات بأن لا يكون لأحدهما رجحان على الآخر بوجه . (فإن ترجح واحد) من المجازات والرجحان لأحدها. أما (لأنه أقرب الى الحقيقة) من سائرها (كنفى الصحة) المراد (من قوله لا صلاة) (إلا بفاتحة الكتاب)، (و) قوله عليه السلام «لا صِيَامَ» لِمَنْ لَمْ يُبيتْ الصِيَامَ مِنَ الليْلِ» فان العمل بالحقيقة يقتضي نفي ذات الصلاة والصوم، وهي ليست بمنفية فلا بد من حمله على المجاز بان يراد نفى الصحة أو الفضيلة أو غيرهما، والحمل على الأول أولى لأنه أقرب الى الحقيقة إذ نفى الصحة أقرب الى انتفاء الذات من نفي الفضيلة والكمال مع بقاء الصحة، ورده الحنفية بأن الحمل على الأقرب إنما يكون فيما لم

---

(١) البقرة ٦٧.

(٢) البقرة ٢٢٨.

أحدها أن يكون مجملا بين حقائقه أي بين معان وضع اللفظ لكل منها، كقوله تعالى: ﴿والمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِن ثَلاثَةَ قُروءٍ﴾[1] فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطهر، الثاني أن يكون مجملا بين أفراد حقيقة واحدة كقوله تعالى: ﴿إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ فان لفظ البقرة موضوع لحقيقة واحدة معلومة ولها أفراد، والمراد واحد معين منها كما سيأتي في الفصل الثاني. الثالث: أن يكون مجملا بين مجازاته وذلك إذا انتفت الحقيقة أي ثبت عدم إرادتها وتكافأت المجازات أي لم يترجح بعضها على بعض، فإن لم يدل دليل على عدم إرادة الحقيقة تعين الحمل عليها، ولا إهمال إلا إذا عارضها مجاز راجح فإن فيه الخلاف المعروف وقد ذكره المصنف قبيل الحقيقة والمجاز. واختار التساوي. فعلى اختياره هو قسم آخر من المجمل، ولم يتعرض له هنا اكتفاء بما

يكن ثمة مانع، وهو ههنا نسخ إطلاق النص القاطع بخبر الواحد المظنون. (أو لأنه أظهر عرفا وأعظم مقصوداً كرفع الحرج وتحريم الأكل) المرادين (من) قوله عليه السلام: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الخَطأُ والنِسيانُ» وقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَتْ عَلَيْكُم المَيْتَةُ﴾[2] فان الحقيقة في الخبر، والآية غير مراده لوقوع الخطأ والنسيان في هذه الآية، وكون المحرم فعل المكلف لا الأعيان فلا بد من أن يراد في الأول، أما رفع الحكم أو الحرج، والثاني: أظهر عرفاً إذ المفهوم من قول السيد رفعت عنك الخطأ رفع الحرج عنه بسبب الخطأ، وفي الثاني: اما النظر أو اللمس أو البيع أو الأكل أو نحو ذلك والأكل راجح لأنه أعظم مقصوداً من سائر الانتفاعات، وقد سبق فحمل الأول على رفع الحرج، والثاني على حرمة الأكل. قوله: (حُمل عليه) جواب الشرط وحاصل الكل أنه إن ترجح أحد المجازات لأنه أقرب أو أظهر أو أعظم حمل اللفظ عليه ولم يكن ثمة إجمال. ومن أنواع الإجمال ما يكون في المركب بجملته نحو ﴿أو يَعْفُوَ الذي

---

(١) البقرة ٢٢٨.

(٢) المائدة ٣.

ذكره هناك، ثم إن المجمل قد يكون بواسطة الإعلان كالمختار، فانه صالح لاسم الفاعل، واسم المفعول. وبواسطة التركيب كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [1] فإن الذي بيده العقدة محتمل الزوج والولي، وبواسطة مرجع الصفة نحو زيد طبيب ماهر، فان الماهر يحتمل أن يرجع إلى زيد وإلى طبيب، والمعنى يختلف، وبواسطة تعدد مرجع الضمير نحو ضرب زيد عمر أو أكرمني، وبواسطة استثناء المجهول كقوله تعالى: ﴿إلاّ ما يُتْلى عَلَيْكم﴾ وهذه الأقسام قد ذكرها ابن المحاجب ما عدا الأخير، وكلام المصنف صالح لها. نعم المجمل قد يكون فعلا أيضاً كما إذا قال النبي ﷺ من الركعة الثانية، فانه يحتمل أن يكون عن تعمد فيدل على جواز ترك التشهد الأول، ويحتمل أن يكون عن سهو فلا يدل عليه، وهذا القسم ذكره ابن الحاجب وغيره، وهو يرد على المصنف فانه جعل مورد التقسيم هو اللفظ، فقال اللفظ إما أن يكون الخ، واختلفوا في جواز بقاء الإجمال بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، قاله في البرهان بعد حكاية هذا الخلاف. المختار أنه إن تعلق به حكم تكليفي فلا يجوز، وإلا فيجوز (قوله: فان ترجع) أي بعض المجازات وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك حل عليه، ثم ذكر للرجحان ثلاثة أسباب: أحدها: أن يكون أقرب إلى الحقيقة من المجاز، الآخر كقوله عليه الصلاة والسلام: «لاَ صَلاَةَ إلاّ بفَاتِحَة الكِتَاب»، وقوله: «لا صيامَ لِمَنْ لم يبيت الصيامَ مِنَ اللّيل». فان حقيقة هذا اللفظ إنما هو الإخبار عن نفي ذات الصوم والصلاة عند انتفاء الفاتحة والتبييت، وهذه الحقيقة غير مرادة للشارع لأنا نشاهد الذات قد تقع بدون ذلك فتعين الحمل على المجاز، وهو إضمار الصحة أو الكمال، وإضمار الصحة أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة، فحملنا اللفظ عليه، وبيان القرب أن الحقيقة

بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [1] لتردده بين الزوج والولي، ومنها ما في مرجع الضمير إذا تقدمه أمران يصلح لكل منهما نحو ضرب زيد عمراً وضربته، ومنها ما يكون

---

(١) ٢٣٧ البقرة.

هو نفي الذات كما تقدم ونفي الذات يستلزم انتفاء جميع الصفات، ونفي الصحة أقرب إليه في هذا المعنى من نفي الكمال. لأنه لا يبقى مع نفي الصحة وصف بخلاف نفي الكمال فان الصحة تبقى معه، ولك أن تقول إن هذا التقرير معارض بأن نفي الكمال متيقن دون نفي الصحة، وبأن فيه تقليلا للإضمار والتجوز المخالف للأصل، واعلم أن ما قاله المصنف هنا غير مستقيم، ولم يذكره الإمام ولا أحد من أتباعه، وذلك لأن المذكور في المحصول مذهبان أحدهما ما قاله أبو عبدالله البصري أن المنفي الداخل مطلقاً مجمل، سواء كان شرعياً نحو لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، أو لغوياً نحو لا عمل إلا بالنية، لأن الذات غير منتفية وليس بعض المجازات بأولى من بعض. والثاني ونقله عن الأكثرين ان النفي إن كان اسماً شرعياً كالصوم والصلاة فلا إجمال لأن انتفاء المشروع ممكن بفوات شرطه أو جزئه، وقد أخبر الشارع به، وإن كان لغوياً فان كان له حكم واحد فلا إجمال أيضاً وينصرف النفي اليه كقولنا لا إقرار لمن أقر بالزنا مكرهاً، فان هذا النفي لا يمكن صرفه إلى نفس الإقرار لوجوده، ولا صرفه إلى الاستحباب لأنه لا مدخل له في الاقرار بالزنا، فان الشخص يستحب له أن يستر على نفسه ولا يقر فتعين صرفه إلى الصحة، وان كان له حكمان الفضيلة والجواز فليس أحدهما أولى من الآخر فتعين الإجمال، ثم مثل له الامام بقولنا لا عمل إلا بنية، وقال: لقائل أن يقول صرفه إلى الصحة أولى لأنه أقرب إلى الحقيقة، هذا حاصل كلام المحصول، وعبر في الحاصل عن قول الامام، ولقائل: أن يقول

بتخصيص مستقل مجهول . أو استثناء مجهول . أو صفة مجهولة، فان اللفظ يكون مجملا بالنسبة الى كل فرد عندهم لاحتماله الخروج والبقاء. الأول كما لو قيل ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[1] وبعضهم غير مراد. والثاني كقوله تعالى: ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم﴾[2] . والثالث كقوله تعالى:

---

(١) التوبة ٥.

(٢) المائدة ١.

بقوله وعندي، واستفدنا من هذا الكلام كله أن ما ليس بشرعي كالعمل يكون مجملا خلافاً لما مال اليه الامام من حمله على الصحة وقد تبعه عليه الآمدي وابن الحاجب، وصححاه أعني الحمل على الصحة، واستفدنا منه أيضاً أن الشرعي فيه مذهبان أحدهما الاجمال: والثاني حمله على الحقيقة وهو رأي الأكثرين واختاره أيضاً الآمدي وابن الحاجب وغيرهما، فأما ما قاله المصنف. من كونه ليس مجملا ولا محمولا على الحقيقة الشرعية بل على المجاز الأقرب إلى نفي الذات فخارج عن القولين معاً، ولا شك أنه توهم أن بحث الإمام عائد إلى الكل لكونه ذكره في آخر المسألة، وإنما ذكره في الاسم اللغوي فقط، نعم يستقيم ما قاله المصنف إذا أنكرنا الحقائق الشرعية كما قاله الآمدي وابن الحاجب، السبب الثاني من الأسباب المرجحة لأحد المجازات أن يكون أظهر عرفا كقوله عليه الصلاة والسلام: « رُفِعَ عن أمّتي الخَطأ والنِسيَانُ وما استكرهوا عليه » فان حقيقة اللفظ ارتفاع نفس الخطأ وهو باطل لاستحالة رفع الشيء بعدصدوره، فتعين حمله على المجاز باضمار الحكم، أو الحرج يعني الاثم، ويرجح الثاني يعني الاثم لكونه أظهر عرفاً، لأن السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطأ لتبادر إلى الفهم منه نفي المؤاخذة. الثالث أن يكون أعظم مقصوداً كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ فان حقيقة اللفظ تحريم نفس العين كما قال به بعضهم لكنه باطل قطعاً، فان الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال المقدورة للمكلفين، والعين ليست من أفعالهم فتعين الصرف إلى المجاز بإضمار الأكل أو البيع أو اللمس أو غيرهما، ويرجح الأكل بكونه أعظم مقصوداً عرفاً فحمل اللفظ عليه، والمثالان

﴿أن تبتغوا بأمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾[1] فثبت بما ذكرنا أن الإجمال قسمان: إجمال في المفـرد، وفي المركـب. الأول الأقسـام المذكـورة قبـل الاجمال بين المجازات . والثاني سائر الأقسام، المسألة (الثانية قالت الحنفية) قوله تعالى:

---

(١) النساء ٢٤.

الأخيران ذكرهما المصنف بطريق اللف والنشر، وحكى الإمام عن بعضهم أنهما مجملان أيضاً قال (الثانية قالت الحنَفيَّةُ وامْسَحُوا برؤسِكُمْ مُجْملٌ، وقالت المالكيَّةُ يقتضي الكلَّ، والحقُّ أنهُ حقيقة فيما يَنْطلقُ عليْه الاسمُ دفعاً للاشتراكِ

﴿وامسحوا برؤوسكم مجمل﴾[1] لأنه يحتمل وجوب مسح الكل والبعض فقط، ومما يؤيد ذلك بيانه عليه السلام بمسح ناصيته، (وقالت المالكية) إنه ليس بمجمل لأنه (يقتضي الكل) أي مسح كل الرأس إذ الباء للإلصاق فيوجب الصاق المسح بالرأس والرأس المجموع، وقال بعض الشافعية إنه يقتضى مسح البعض إذ الباء يجزىء الفعل المتعدي عند دخوله عليه، (والحق) عند المصنف (أنه) أي المسح (حقيقة فيما ينطلق عليه الإسم) . أي إسم المسح وهو قدر المشترك بين الكل والبعض إذ هو قد يطلق على مماسة اليد كل الممسوح إجماعا، وقد يطلق على مماستها البعض كما في مسحت يدي بالمنديل، فان كان حقيقة فيهما لزم الإشتراك، أو في أحدهما فيلزم المجاز فيجعل للمشترك، (دفعا للاشتراك والمجاز) وحينئذ يكفى في العمل به مسح أقل جزء من الرأس، وقد يقال في نفى الاجمال إنه لغة مسح الرأس وهو الكل، فان لم يثبت في مثله عرف في صحة إطلاقه على البعض، اتضح دلالته على الكل للمقتضى وعدم المانع كما هو مذهب مالك، والقاضي وابن جني فلا إجمال، وإن ثبت عرف في صحة إطلاقه للبعض اتضح دلالته على البعض للعرف الطارىء، كما هو مذهب الشافعي وعبد الجبار والبصري، فلا إجمال أيضا للخروج عن العهدة بالأقل، لأنه متيقن وأما دليل الحنفية على أنه مجمل في حق المقدار، بين بفعل النبي عليه السلام حيث مسح على ناصيته فهو أن الباء متى دخلت في الالة تعدى الفعل الى المجمل فيستوعبه دون الآلة . نحو مسحت رأس اليتيم بيدى، ومتى دخلت في المجمل تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الآية . فيقتضي ممسوحه بعض الرأس وليس المراد . أقل ما يطلق عليه إسم مسح البعض،

---

(١) المائدة: ٦ .

والمَجاز. (الثالثة ـ قيلَ آيةُ السَّرقةِ مُجْملةٌ لأنّ اليدَ تحْتملُ الكلَّ والبَعض، والقَطعُ الشّقَّ والإبَانة والحَقُّ أنَّ اليَد للْكلّ، وتذكرُ للبَعض مجازاً. والقطعُ للإبانةِ، والشقُّ إبانةٌ) أقـول: اختلفـوا في إجمال قـولـه تعـالى: ﴿وامْسَحُـوا برؤوسكم﴾ فقالت الحنفية إنه مجمل لأنه يحتمل مسح الجميع ومسح البعض احتمالا على السواء وقد بينه عليه الصلاة والسلام فمسح بناصيته ومقدارها الربع فكان الربع واجباً، وقال غيرهم لا إجمال فيها، ثم اختلفوا فقالت المالكية إنها تقتضي مسح الجميع لأن الرأس حقيقة في الكل. قال المصنف. الحق أن مسح الرأس حقيقة فيما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض، لأن هذا التركيب تارة يأتي لمسح الكل وهو واضح، وتارة يأتي لمسح البعض كما يقال مسحت يدي برأس اليتيم، وإن لم يمسح منها إلا البعض، فان جعلناه حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك، وإن جعلناه حقيقة في أحدهما فقط لزم المجاز في الآخر، فجعله حقيقة في القدر المشترك دفعاً للمحذورين، قال في المحصول وهذا هو قول الشافعي ثم نقل عن بعض الشافعية أن الباء تدل على التبعيض،

لحصوله في ضمن غسل الوجه . فيكون مجملا لاحتماله السدس والثلث والربع وغيرها .. المسألة (الثالثة ـ قيل آية السرقة) وهي قوله تعالى: ﴿والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أيدِيَهمَا﴾[1] (مجملة) في اليد والقطع (لان اليد تحتمل الكل والبعض) إذ قـد تطلـق على العضـو الى الكـوع، والى المرفـق، والى المنكـب (والقطع الشق) يقال: برى القلم فقطع يده (والابانة) أيضاً، وهو الاشتراك لما مر، (والحق أن اليد للكل، وتذكر للبعض مجازاً) باطلا اسم الكل عليه، والمجاز وإن خلاف الاصل خير من الاشتراك لما مر . أقول: المعاني المجازية متعددة مع استوائها في الطريق، وهو إطلاق الكل على البعض، والحقيقة غير مرادة إجماعا فلزم الاجمال بين المجازات، ولهذا كان قطع النبى عليه السلام من الكوع بياناً، اللهم إلا إذا ثبت أن البعض أقرب أو أظهر، (والقطع للأبانة)

---

(١) المائدة ٣٨.

فلذلك اكتفينا بالبعض، ولم يذكر المصنف هذا المذهب هنا مع أنه قد جزم به في الفصل المعقود للحروف، والإمام إن كان قد جزم به هناك لكنه لم يصرح بعكسه هنا كما صرح به المصنف بل نقله عن الشافعي فقط. المسألة الثالثة ذهب بعضهم إلى أن آية السرقة وهي قوله تعالى: ﴿والسَّارِق والسَّارِقَةُ فاقْطَعُوا أَيْدِيهُمَا﴾ [1] مجملة في اليد والقطع، لأن اليد تحتمل العضو كله أي من المنكب إلى رؤوس الأصابع، وتحتمل بعضه أيضاً لأنها تطلق على كل منهما، والأصل في الإطلاق الحقيقة، والقطع يحتمل الشق يعني الجرح كقولنا: فلان برى القلم فقطع يده أي جرحها ويحتمل أيضاً، الإبانة وهو فصل العضو كقولنا: سرق فقطعت يده (قوله: والقطع الشق) أي يحتمل الشق، قال المصنف والحق أنه ليس فيها إجمال لا من جهة اليد ولا من جهة القطع أما اليد فنقول إنها حقيقة في الكل، وتذكر للبعض بطريق المجاز بدليل قولنا في البعض أنه ليس كل اليد، وأما القطع فهو حقيقة في الإبانة، ولا شك أن الشق أي الجرح إبانة أيضاً لأن فيه إبانة بعض أجزاء اللحم عن بعض فيكون متواطئاً، قال (الفصل الثاني

أي لابانة الشيء عما كان متصلا به حقيقة فهو ظاهر فلا إجمال، (والشق إبانة) أيضاً لانه إذا حصل في جلد اليد فقد حصلت الابانة في تلك الاجزاء، وقد يستدل بأن اليد فيها احتمالات الاشتراك لفظا في الثلاث، وكونها للقدر المشترك، وحقيقة لأحدها مجازاً للاخرين، والإجمال إنما هو على تقدير واحد وهو الإشتراك فقط، وأما على التقديرين فلا لحمله على القدر المشترك او على المعنى الحقيقي، ووقوع واحد لا بعينه من اثنين أقرب من وقوع واحد بعينه، فيغلب على الظن فيظن عدم الإحتمال وهو الظاهر، الجواب أن إثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اليد بالترجيح وهو عدم لزوم الإحتمال باطل (الفصل الثاني: في المبين وهو الواضح بنفسه) أي الكافي في إفادة المقصود بنفسه أي بمجرد العلم بوضعه (أو بغيره) الأول: (مثل ﴿والله بكل شيء عليم﴾) فإن إفادة شمول علمه

---

(١) المائدة ٣٨.

في المبين وهو الواضحُ بنفسهِ أو بغَيرهِ مثلُ ﴿واللهُ بكُلِّ شيْءٍ عَلِيم﴾ ﴿واسْأَلِ القَرْيَةَ﴾ [1] وذلكَ الغَيرُ يُسمَّى مبيّناً وفيهِ مسألتان) أقول المبين بفتح الياء اسم مفعول من قولك بينت الشيء تبينا أي وضحته توضيحاً، وهو أي المبين يطلق

تعالى الجميع ليست إلا باللغة والثاني نحو قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ فإنه في إفادة السؤال عن أهل القرية غير واضح بنفسه بل بغيره (وذلك الغير يسمى مبيناً) وهذا لأن مقتضى ظاهر اللغة السؤال عن نفس القرية والعقل لا بنفسه هكذا قرر المراغي والفنري والإمام جعل الثاني من الواضح بنفسه أيضاً ووافقه الخانجي في ذلك وقال إنما سمي متضحا بنفسه وإن توقف على العقل التعين للمضمر من غير توقف ولا خفاء أن الأول أنسب وإن كان الإصلاح لا يناقش فيه وقيل الواضح بغيره مثل قوله تعالى: ﴿أن تذبحوا بقرة﴾ مع قوله: ﴿إنها بقرة صفراء فاقع﴾ الآية والأظهر أنه من تقييد المطلق البين لا بيان للمجمل كما سنحققه وقد يقال على جعل القسم الأول مبيناً أن المبين مابُيِّنَ بغيره وهو ليس كذلك . قال الجاربردي رحمه الله هو مبين لا أن المتكلم بينه إذ العقل المبين له فإن قلت فلا يكون مبيناً بنفسه قلنا المراد به أن لا يحتاج الى إضمار وتقدير وصفة وهو كذلك أقول الأخضر أن يقال معناه اللغوي غير ملحوظ ولو سلم فالمراد بالمبين البين أو ما يحصل به البيان وهو على ما فسر الصيرفي الاخراج من حيز الإشكال الى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاث إشكالات أحدها أن البيان ابتدأ من غير تقرير الإشكال بيان وليس ثمة إخراج من حيز الإشكال ثانيها أن لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز . ثالثها أن الوضوح التجلي بعينه فيكون تكراراً ولا يخفى أنها مناقشات واهية وقد يطلق البيان على ما يحصل به ويقال إنه الدليل كما هو عند القاضي والأكثرين على ما يتعلق به وهو المدلول فيقال هو العلم عن الدليل كما هو رأي أبي عبدالله البصري رحمه الله (وفيه) أي في هذا الفصل (مسألتان) المسألة (الأولى) في أقسام المبين وتقرير ذلك (أنه) أي المبين (يكون قولا من الله والرسول) عليه

---

(١) يوسف ٨٢ .

على شيئين أحدهما الواضح بنفسه وهو ما يكون كافياً في إفادة معناه، قال في المحصول: أما الأمر راجع إلى اللغة كقوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ فإنْ إفادة هذا اللفظ لهذا المعنى يوضح اللغة، وقد يكون بالعقل كقوله تعالى: ﴿واسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ فإن حقيقة هذا اللفظ من جهة اللغة إنما هو طلب السؤال من الجدران، ولكن العقل قد صرفنا عن ذلك، وبين أن المراد به الأهل، وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بذكر المثالين، وإنما جعل هذا القسم واضحاً بنفسه وإن استفيد تعين معناه من العقل لكونه حاصلا من غير توقف، واعلم أن إطلاق لفظ المبين بفتح الياء على الواضح بنفسه لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل وهو وإن كان غير متبادر إلى الفهم فهو صحيح لغة ومعنى، أما معنى فلأن المتكلم قد أوضحه حيث لم يأت بلفظ مجمل، وأما لغة فقد قال الجوهري في الصحاح ما نصه والتبيين الايضاح، والتبيين أيضاً الوضوح، وفي المثل قد بين الصبح لذي عينين، أي تبين، هذا لفظه، فأطلق التبيين على الوضوح وهو مصدر واضح لا أوضح. تقول وضح الشيء وضوحاً فهو واضح، فيكون اسم المفعول منه وهو المبين يطلق أيضاً على ما قد وضح بنفسه وإن لم يوضحه غيره القسم الثاني الواضح بغيره وهو ما يتوقف فهم المعنى منه على انضمام غيره اليه وذلك الغير وهو الدليل الذي حصل به الإيضاح يسمى مبيناً بكسر الياء، وله أقسام ذكرها المصنف بمثلها في المسألة الآتية، وهذا التقرير وهو الصواب فاعتمده، ووقع في كثير من الشروح هنا أغلاطاً منها أن قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ تمثيل الواضح بغيره وهو خلاف ما في المحصول كما تقدم، وباطل أيضاً لأنه قسم ذلك الغير في المسألة الآتية إلى القول والفعل فقط، فلو كان مثالا

السلام (و) يكون (فعلا منه) الأول (كقوله تعالى: ﴿صفراء فاقع لونها﴾) في بيان البقرة وفيه ما مر (و) الثاني: (قوله عليه الصلاة والسلام «فيما سَقَتِ السَّماءُ العُشْر») فإنه مبين لمجمل قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾[1] (و)

---

(١) الانعام ١٤١.

له لكان انحصاره في القسمين باطلا لأن المبين فيه ليس هو الفعل ولا القول بل العقل، والذي حملهم على ذلك إيهام تقديم قوله أو بغيره أنه من باب اللف والنشر، والظاهر أنه كان مؤخراً عن المثالين، ولكن غيرته الشراح فتأمله، قال: (الاولى أنه يكونُ قوْلاً من اللهِ والرَّسولِ وفعْلاً منهُ كقوله تعالى: ﴿صَفراءُ فاقعٌ لونُها﴾ [1] وَقوله عليهِ الصَّلاةُ وَالسلامُ: « فيما سَقتِ السَّماءُ العُشْرُ» وصَلاتهِ وحَجِّه فإنه أدلُّ فإن اجتَمَعا وتوافَقا فالسَّابق وإن اختَلفا فالقوْلُ لأنه يَدلُّ بنفْسهِ) أقول المبين بكسر الياء قد يكون قولا من الله كقوله تعالى: ﴿صَفَراءُ فَاقعٌ لَوْنَها﴾ الى آخر الآيات فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿إن اللهَ يأمُرُكُمْ أنْ

الثالث (صلاته وحجه) فإنها فعلان لبيان مجمل قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [2] وقوله: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ [3] ولا خلاف في أن كلا من الأولين يرد مبيناً، والاختلاف في كون الفعل كذلك والمختار أنه مبين (فإنه) أي الفعل (أدل) بمعنى أن منشأ هذه الأفعال من الصلاة والحج، أدل على معرفة تفاصيلها من الأخبار عنها بالقول، إذ ليس الخبر كالمعاينة، فهو أولى من البيان بالقول . وقيل إن البيان بقوله: « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» وقوله: «خُذُوا عَنِي مَناسِكَكُمْ»، أو بمجموع الفعل والقول . قلنا: البيان بالفعل فقط لعدم اشتمال شيء من القولين على تعريف شيء من أفعال الصلاة والحج، والقول دليل كون الفعل بيانا لا أنه البيان، واستدل المخالف بأن الفعل يطوف بخلاف القول، فلو بين بالأول لتأخر البيان مع إمكان تعجيله وهو باطل . والجواب من وجوه. الأول لا نسلم أن الفعل أطول مطلقاً لجواز كونه أخصر في البعض . فإن ما في الركعتين من الهيئات لو بين بالقول ربما كان زمانه أكثر مما يصلى فيه ركعتان. الثاني أنا لا نسلم لزوم تأخير البيان لأنه عبارة

---

(١) البقرة ٦٩.

(٢) الانعام ٧٢.

(٣) آل عمران ٩٧.

تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ وقد يكون قولا من الرسول كقوله فيما سقت السماء العشر، فإنه بيان للحق المذكور في قوله تعالى: ﴿وآتو حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وقد يكون فعلا

عن أن لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يستقل به . وهذا قد شرع واستقل، والفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تأخيراً . الثالث أنك إن أردت أنه لا يجوز التأخير مع إمكان التعجيل مطلقاً فممنوع، وإن أردت ذلك بلا غرض فمسلم لكن لا نسلم انتفاء الغرض ههنا وهو سلوك البيان بأقوى الطريقين، وهو الفعل الأدل . الرابع أنا لا نسلم امتناع تأخير البيان مطلقاً، بل الممتنع التأخير عن وقت الحاجة . وهذا لم يتأخر عنه فيجوز . (فإن اجتمعا) بأن ورد بعد الخطاب المحتاج الى البيان قول وفعل يصلح كل منهما لبيانه، (وتوافقا) في المقصود منه كما لو طاف بعد نزول آية الحج طوافا واحداً، وأمر بطواف واحد . وعلم التاريخ (فالسابق) هو المبين قولا كان أو فعلا لحصول المقصود به، واللاحق تأكيد له وإن لم يعلم التاريخ فالمبين أحدهما من غير تعيين والاخر تأكيد، وقيل: الأرجح يتعين للتأخر لأن المتاخر تأكيد والمرجوح لا يكون تأكيداً . والجواب أن ذلك إنما هو في المفردات نحو جاءني القوم كلهم، وأما المؤكد المستقل فلا يلزم ذلك فيه. كالجمل المذكور بعضها بعد بعض للتأكيد . فإن الثانية وإن كانت أضعف من الأولى لو استقلت فإنها بانضمامها إليها تفيد تاكيداً، وتقرر مضمونها في النفس زيادة تقرير . (وإن اختلفا) أي القول والفعل الواردان بعد المجمل في المقصود من البيان كما إذ طاف طوافين وأمر بطواف واحد . (فالقول) هو المبين والفعل ندب له . أو واجب مختص به (لأنه) أي القول (يدل بنفسه) على المقصود ويبينه بذاته بخلاف الفعل لاحتياجه في البيان الى قول . وأقله أن يقول إنما فعلته بياناً لذلك المجمل . وهذا يخالف ما مرّ آنفاً من أن الفعل أدل، والأولى التعليل بأن فيه جمعاً بين الدليلين وهو أولى من إبطال أحدهما كما سنذكره . وقال البصري رحمه الله . المتقدم منهما وهو البيان أيا كان في صورة الاتفاق، وهو باطل إذ يلزم نسخ الفعل إن كان هو المتقدم مع إمكان

منه أي من الرسول كصلاته، فإنها بيان لقوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾ [1] ولهذا قال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»، وكحجه فانه بيان لقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حجْ البيت﴾ [2] ولهذا قال: (خذوا عني مَنَاسِكَكُمْ) وحكى في المحصول عن قوم أنهم منعوا البيان بالفعل لأنه يطول فيتأخر، وأجاب بأن القول قد يكون أطول، واحتج المصنف بأن الفعل أدل أي أقوى في الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول. فان الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة، فإذا جاز البيان بالقول فبالفعل أولى. قال في المحصول وإنما يعلم كون الفعل بيانا للمجمل بأحد أمور ثلاثة: أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده. وثانيها أن يقول هذا الفعل بيان للمجمل. وثالثها بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل في وقت الحاجة إلى العمل به ثم يفعل فعلا يصلح أن يكون بياناً له ولا يفعل شيئاً آخر، فيعلم أن ذلك الفعل بيان له، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن قيل أهمل المصنف قسمين آخرين للبيان. ذكرهما في المحصول. أحدهما الفعل من الله تعالى. وهو خلق الكتابة في اللوح المحفوظ، والثاني الترك من الرسول كتركه التشهد الأول، فانه بيان لعدم وجوبه، قلت: أما الترك فهو داخل في قسم الفعل على الراجح عند الأصوليين وقد صرح به ابن الحاجب في حد الوجوب، وأما الكتاب فتستحيل على الله تعالى في ذاته ولا يستحيل أن يخلقها في جسم. فصار كالبيان بالإشارة وعقد الأصابع، وقد ادعى الإمام انتفاءهما في حق الله تعالى. فنقول لما ظهر استواء الكل لكان المقتضي لنفيهما

الجمع فإنه باطل. وذلك لأنه إذا تقدم طوافان مثلا وجب علينا فإذا أمر بواحد فقد نسخ أحدهما عنا. كذا ذكر المحقق. وقيل المبين الفعل تقدم أو تأخر لأنه أدل كما مر. والجواب يلزم تعطيل القول إن ورد متأخرا. وكون الفعل ناسخا. إن تقدم القول. كذا قال الجاربردي

---

(١) الانعام ٧٢.

(٢) آل عمرأن ٩٧..

مقتضياً لنفي الكتابة، (قوله فان اجتمعا) أي القول أو الفعل وتوافقا أي في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما، قولاً كان أو فعلا لحصول البيان به. والثاني تأكيد له، ولا فرق في ذلك بين أن نعلم السابق أو نجهله. كما قاله في المحصول وصححه ابن الحاجب. لكنا إذا جهلناه نحكم على السابق منهما من حيث الجملة. وقال الآمدي الأشبه فيما إذا جهلنا، واختلفا في الترجيح. أن المرجوح يقدر متقدماً حتى يكون هو المبين. والراجح المتأخر تأكيد له. إذ لو انعكس الحال لكان المرجوح مؤكداً للراجح وهو ممتنع، وإن اختلفا كقوله عليه الصلاة والسلام: «منْ قرن الحج إلى العمرة فليطف لهما طوافاً واحداً مع» ما روي أنه عليه الصلاة والسلام: «قرن فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين»

رحمه الله. أقول: إنما يصح لو كان الطواف مرتين مثلا نسخاً للأمر بالطواف الواحد، وفيه كلام، والأولى أن يقال إنه يلزم نسخ الفعل ان ورد متقدما، وتعطيل القول إن ورد الفعل متأخراً مع مكان الجمع. المسألة (الثانية لا يجوز تأخير البيان) أي بيان الخطاب الغير المبين (عن وقت الحاجة) الى ذلك الخطاب وهو وقت العمل به اتفاقا، إلا عند من يجوز التكليف بالمحال. (لأنه) أي تأخير البيان عن وقت الحاجة (تكليف بما لا يطاق) أي مستلزم له، إذ في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان بالمراد بذلك الخطاب مع أنه جاهل به وهو تكليف ما ليس في الوسع كما مر في مسألة تكليف الغافل. (ويجوز) تأخير البيان (عن وقت الخطاب) بما يحتاج الى البيان سواء كان مما لم يستعمل في خلاف ظاهره كالمشترك، او استعمل سواء كان النكرة المراد بها المبين. أو العام المخصوص. أو الأسماء الشرعية. أو المنسوخ كذا في شرح الفنري ومنه الصيرفي والحنابلة جواز التأخير مطلقا. (ومنعت المعتزلة) كالجبائي وابنه وعبد الجبار، ومتابعيهم جواز التأخير إلا في النسخ صرح بذلك الآمدي وغيره، ومقتضى كلام المحقق تجويز الجبائي تأخير النسخ وبيان المجمل مطلقاً. وتأخير البيان التفصيلي دون الإجمالي وغيرهما. ومنع الكرخي غير المجمل وهو الظاهر. إذا أريد به غير الظاهر كالعام أريد به

فالأصح عند الإمام وأتباعه وابن الحاجب أن المأخوذ به هو القول سواء تقدم أو تأخر، أو لم يعلم شيء منهما لأنه يدل بنفسه، والفعل لا يدل إلا بواسطة أحد الأمور الثلاثة المتقدمة. فعلى هذا أن تأخر الفعل فيكون دالا على استحباب الطواف، الثاني وإن تأخر القول كان ناسخاً لا يجاب الطواف. الثاني: المستفاد من الفعل. وقال الآمدي الأشبه إنه أن تقدم القول فهو المبين، وإن تأخر فيكون الفعل المتقدم مبيناً في حقه حتى يجب عليه الطوافان. والقول المتأخر مبيناً في حقنا حتى يكون الواجب طوافاً واحداً عملا بالدليلين. وقال أبو الحسين البصري المتقدم هو المبين دائماً قال: (الثانية ـ لا يجوزُ تأخيرُ البَيان عَنْ وقت الحاجة. لأنه تكليفٌ بما لا يطاقُ. ويجوز عن وقت الخطاب. ومَنَعت المعتزلةُ. وجَوزَ البَصْريُّ ومِنا القفال والدَّقاق وأبو إسحاقَ بالبيان الإجماليِّ فيما عدَا المشترَك. لنا مطْلقاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إنَّ علَينا بيانه﴾ قيلَ البيانُ التفصِيليُّ. قلنا تَقييدٌ بلا دليل، وخُصوصاً أنَّ المرادَ من قوله تعالى: ﴿أنْ تَذْبَحوا بقرَةً﴾ معينة بدليل ما هي وما لونها، والبيانُ تأخَّرَ. قيل يُوجب التأخير عَنْ

الخاص والمطلق أريد به المقيد، وكالمنسوخ فمذهبه أن ما افتقر الى البيان إن كان مجملا جاز تأخر بيانه الى وقت الحاجة وإلا فلا. (وجوز البصري) من المعتزلة (ومنا) أي ومن الأشاعرة أبو بكر (القفال) وأبو بكر (الدقاق وأبو إسحاق) المروزي. تأخير البيان التفصيلي (بالبيان الإجمالي) أي بشرط مقارنته، مثل أن يقال هذا المطلق مقيد. وهذا العام مخصوص. وهذا الحكم منسوخ، (فيما عدا المشترك) أي المجمَل الذي لم يستعمل في غير ظاهره فإنه يجوز تأخير بيانه عند هؤلاء مطلقاً إجماليا كان أو تفصيليا. والحاصل أنهم يوافقون الكرخي في امتناع تأخير بيان غير المجمل في البيان الإجمالي دون التفصيلي. (لنا) على جواز التأخير وجوه. الأول: وهو ما يدل عليه. مطلقاً قوله تعالى: ﴿ثم إن علينا بيانه﴾[1] أي احفظ ما يقرأ عليك

---

(١) القيامة ١٩.

وقتِ الحاجةِ . قلنا الأمْرُ لا يوجب الفَوْر . قيل لوْ كانتْ معيَّنة لما عنَّفهُم . قلْنا

من القرآن ثم نحن نبين معناه ونكشف فحواه ولفظه ثم يدل على التراخي فدل على جواز تأخير البيان . قال الفنري رحمه الله قوله: ثم إنا علينا بيانه . متأخر عما هو بيان له وهو قوله تعالى: ﴿إن علينا جمعه وقرءانه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾[1] لأنه ذكر بلفظ ثم أقول لا يخفى ما فيه من التعسف المبين . فإن (قيل) المراد في الآية (البيان التفصيل) فلا يدل على جواز تأخير الإجمالي . (قلنا) المذكور البيان مطلقا وما ذكرتم (تقييد) للمطلق (بلا دليل) وهو غير جائز . إذ لا دلالة للعام على الخاص والثاني (و) هو ما يدل (خصوصاً) على جواز تأخير بيان النكرة . المراد بها المعين دون سائر الصور المحتاجة الى البيان . (أن المراد من قوله تعالى: أن تذبحوا) ذبح (بقرة معينة) وإن كان اللفظ نكرة (بدليل) أنهم سألوا عن تعينها بقولهم (ما هي وما لونها) إذ الضمير للبقرة المأمور بذبحها (والبيان تأخر) عن وقت الخطاب لأنه تعالى بين البقرة بقوله: انها لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك . ولونها بقوله: صفراء فاقع لونها تسر الناظرين . بعد الخطاب بوجوب ذبحها عليهم . فان (قيل) ما ذكرتم من الدليل على تأخير بيان البقرة عن خطاب الأمر بالذبح (يوجب التأخير) أي تأخير البيان (عن وقت الحاجة) أيضا لاحتياجهم الى ذبحها حين أمرو بالذبح وهذا باطل اتفاقا فلم يصح الدليل . (قلنا) لا نسلم احتياجهم الى الذبح عند ورود الخطاب كيف و (الأمر لا يوجب الفور) . فلا يكون تأخير البيان إلا تأخيراً عن وقت الخطاب . فإن (قيل لو كانت) البقرة أي المراد منها بقرة (معينة لما عنفهم) ولما ذمهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون (قلنا) إنما ذمهم وعنفهم (للتواني) وتكاسلهم في الذبح . (بعد البيان) أي بيان البقرة لا لسؤالهم عن المراد بالمبهم . أقول قوله تعالى . قالوا (أي حال تتميم البيان) الآن جئت بالحق وقوله تعالى:

(١) القيامة ١٨ .

للتَّواني بعدَ البْيان وأنه تعالى أنزل: ﴿إنَّكم وما تَعْبدونَ منْ دون الله﴾ [1] فنقضَ ابنُ الزبعْرى بالملائكـةِ والمَسيـح . فنَـزلـتْ: ﴿إنَّ الذيـنَ سبقَـتْ لهمْ الحُسْنى﴾ [2] الآية قيل مَا لا تَتناولهُمْ وإنْ سلَّم لكنهمْ خُصُّوا بالعَقْل وَأجيبَ

(فذبحوها) بالفاء التعقيبية لمباشرتهم الذبح عقيب قولهم (هذا الصادر حال تتمم البيان بلا تراخ) مما يدل على أن التعنيف ليس لتوانيهم في الذبح بعد البيان، وقيل إن المراد بقرة ما لا المعنية . فلا يحتاج الى بيان فيتأخر بدليل (يأمركم أن تذبحوا) بقرة . وهو ظاهر في بقرة ما . أية بقرة كانت فيحمل عليها، وبدليل قول ابن عباس رضى الله عنهما وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أية بقرة لأجزتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم . ما يقال هو إما خبر الواحد وقول الصحابي في مقابلة الكتاب فلا يقبل . لأن الاستدلال به لا من إحدى الحيثيتين، بل من حيث إنه تفسير للكتاب . فإن قلت لما ذبح ذلك المعين طابق الأمر لذبح المعين، ويعلم قطعا أنه لو ذبح غيره لما كان مطابقاً للأمر فعلم أن المأمور بها معينة، أجيب بأن المطلق ليس هو المأخوذ بشرط عدم التعيين . حتى لا يطابق المعين . بل لا يشترط التعيين . قال الفاضل: معنى السؤال . إنا قاطعون بان حصول الامتثال بذبح تلك البقرة المعينة لا من حيث إنها بقرة ما . فاندفع الجواب . أقول فالجواب حينئذ لا نسلم أن حصول الامتثال بذبحهم المعينة من حيث أنها هذه المعينة، وإلاظهر أن المأمور بذبحها كانت مطلقة ابتداء، وكان الخروج عن العهدة يتحقق بذبح أية بقرة كانت لكن بسبب كثرة سؤالهم انتقل الأمر بالمطلق الى الأمر بالمعينة، ونسخ الإطلاق، وحينئذ لا يلزم أن يكون المراد بالنكرة ابتداء هذه المعينة، ولئن سلمنا أن الامتثال بذبح المعينة من حيث أنها معينة . (و) الثالث هو ما يدل خصوصاً على جواز تأخير بيان التخصيص (أنه تعالى أنزل) قوله: ﴿انّكُمْ وما

---

(١) الانبياء ٩٨ .

(٢) الانبيا ، ١٠١ .

بقـولـهِ تعـالى: ﴿والسماء ومَـا بَنـاهـا﴾ [١] وإنَّ عـدَم رضاهـم لا يُعْــرفُ إلاَّ بالنَّقْلِ . قيل تأخيرُ البْيان إغْراء . قلنا كَذلكَ ما يُوجبُ الظُّنونَ الكاذِبَة .

تَعْبدُون من دون الله حصب جهنم ﴾ (فنقض ابن الزبعري) وهو من أحبار اليهود ذلك (بالملائكة والمسيح) وقال قد عبدت الملائكة وعبد عيسى فهؤلاء حصب جهنم، ولم ينكر عليه رسول الله بل سكت انتظاراً للوحي . (فنزلت) قـولـه تعـالى: ﴿إن الذيـن سبقـت لهم منـا الحسنـى﴾ أولئـك عنهـا مبعدون . (الآية) فثبت تأخير البيان في إرادة التخصيص . (قيل) لفظه (« ما » لاتتناولهم) أي الملائكة والمسيح لكونها مخصوصة بغير ذوى العلم . فلا يتوجه النقض، ولا حاجة الى بيان التخصيص . (وإن سلم) تناول لفظ ما إياهم (لكنهم) أي الملائكة والمسيح (خصوا) من هذه الآية (بالعقل) دون قوله: (إن الذين سبقت) لأن تعذيبهم بجريمة غيرهم كعبادة عبدتهم إياهم مما يستقبحه العقل، إلا إذا كانوا رضوا بذلك وهو معلوم الإنتفاء فكان مخصص العقل قـائما عنـد نـزول الآيـة، (وأجيـب) عـن الأول بـأن مـا غير مختـص بغيرهم . بل يعم غيرهم، والتشبث فيه بقوله تعالى: ﴿والسماء وما بناها﴾ وقوله ﴿ومـا خلـق الذكـر والأنثـى﴾ وقـولـه: ﴿وَلاَ أَنْتُـمْ عـابـدون مـا أعبد﴾ [٢] (و) عن الثاني (ان عدم رضاهم) بعبادة الناس إيـاهـم (لا يعـرف إلا بالنقل) وهو قوله (ان الذين سبقت لهم) لا بالعقل، إذ لا مجال له فيه، وحينئذ لا نسلم قيام المخصص العقلي عند نزولها، ويقال عليه ان ما لما لا يعقل بدليل . ما قـالـه عليـه السلام للمعترض « مـا أَجْهَلَـكَ بلغة قَـوْمِـكَ » ألم تعلم أن لما لا يعقل . وما ورد في الآيات محمول على المجاز جمعاً بينه وبين المنقول . عنه عليـه السلام . ونـزول إن الذيـن (سبقـت) لهم . لـزيـادة تـوضيـح وبيان . احتيج إليه لجهل المعترض لا أنه بيان متأخر . وأيضاً لا نسلم أن عدم

---

(١) الشمس ٤ .

(٢) الكافرون ٣ .

قيلَ كالخِطاب بلُغةٍ لا تُفهمْ. قلنا هذا يُفيد غَرضاً إجْماليّاً. بخلاف الأول) أقول

رضاهم إنما عرف بان الذين سبقت .. لجواز تقرره في العقول حال نزول إنكم وما تعبدون . بدليل آخر . قال المدقق مع أنه خبر واحد والمسألة عليه لا يجوز إثباتها به . واتفاق المفسرين على كونه سبب نزول الآية لا يخرجه من كونه من باب الآحاد . وقال المحقق معناه أنه من جلة الأخبار . وإنما النزاع في التكاليف التي يحتاج الى معرفتها للعمل بها . ولذلك عقدنا المسألة في التأخير الى وقت الحاجة . (قيل تأخير البيان) عن وقت الخطاب (إغراء) إذ السابق الى الفهم هو الظاهر وهو غير المراد إذ المراد غير الظاهر ولا دلالة عليه . والاغراء لا يليق بالشارع (قلنا كذلك) أي كالخطاب المؤخر بيانه في أن المراد غير الظاهر مع سبق الظاهر، (ما يوجب الظنون الكاذبة) من الآيات كقوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾[1] وقوله: ﴿الرحمن على العَرْشِ استوى﴾[2] ونحوهما فلو كان الخطاب بما يراد به خلاف الظاهر إغواء لكان الخطاب بأمثال هذه كذلك واللازم باطل كذا ذكر الفنري. والمراغي لما عجز عن التوجيه ظن سقوط شيء من المتن . ووجه الجاربردي بأن ذلك غير ممتنع كالعمومات الواردة . فانا نظن أولا أنها مستغرقة ثم إذا أورد المخصص عدلنا عن ذلك فكذا ههنا أقول عين النزاع . إذ من لا يجوز تأخير البيان مطلقاً كيف يسلم ورود المخصص متراخيا عن العام . اللهم إلا إذا ثبت وقوع التراخي في بعض التخصيصات فإنه حينئذ يكون دليلا ابتدائيا على جواز تأخير البيان . كما استدل على ذلك بأنه قال ﴿أقيموا الصلاة﴾ ثم بين جبريل عليه السلام ثم بين الرسول عليه السلام بتدريج . وكذلك قال آتوا الزكاة ثم بين تفاصيلها والنصاب بتدريج . وكذلك قال ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما،﴾ ثم بين اشتراط الحرز والنصاب بتدريج . فان (قيل) الخطاب بما يراد به غير الظاهر (كالخطاب بلغة لا تفهم) كخطاب العربي باللغة الزنجية في أن المراد غير معلوم عند

---

(١) الفتح ١٠.

(٢) طه ٥.

لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أي وقت العمل بذلك المجمل إن منعنا التكليف بما لا يطاق . لأن الإتيان بالشيء مع عدم العلم به محال . وكلام المصنف هنا مخالف لما أسلفه من جواز التكليف به فالصواب بناؤه عليه كما ذكرته وهو المذكور في المحصول والحاصل، وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة فالصحيح عند الإمام وأتباعه، وابن الحاجب أنه يجوز ونقله في المحصول عن مذهبنا، ومنعت المعتزلة ذلك . قال: في الحصول إلا في النسخ فانهم وافقونا على جواز تأخيره، وأهمل المصنف استثناءه وفصل أبو الحسن البصري من المعتزلة، ومن الشافعية القفال والدقاق وأبو اسحق المروزي . فقالوا المجمل إن لم يكن له ظاهر يعمل به كالمشترك فيجوز تأخير بيانه، لأن تأخيره لا يوقع في محذور. وإن كان له ظاهر يعمل به فيجوز تأخير البيان التفصيلي بشرط وجود البيان الاجمالي وقت الخطاب . مانعاً من الوقوع في الخطأ مثل أن يقول المراد بهذا العام هو المخصوص. وبهذا المطلق وهو المقيد وبالنكرة فرد معين بهذا اللفظ معنى مجازي أو شرعي. وهذا الحكم سينسخ . وأما البيان التفصيلي وهو كونه مخصوصاً بكذا فغير شرط، وحاصله أن الشرط عند هؤلاء أحد البيانين فقوله بالبيان أي مع البيان وفي النقل عن القفال نظر. فقد رأيت في كتاب الاشارة له أنه يجوز تأخير البيان . وقوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان لا بقوله . جوز فيكون عامله محذوفاً أي كائناً فيما عدا المشترك ،ونقل في المحصول عن أبي الحسين استثناء المتواطىء أيضاً مع المشترك وهو فاسد معنى لأن له ظاهراً وهو ما شاء المكلف من الأفراد. ونقلا لأن أبا الحسين لم يذكر سوى المشترك على ما نقله الاصفهاني شارح المحصول. ولأجل هذين المعنيين لم يذكره المصنف فافهمه، ولم

الخطاب . فلو جاز الأول جاز الثاني واللازم باطل . (قلنا) الملازمة ممنوعة كيف و(هذا) أي الخطاب بما المراد به غير الظاهر . (يفيد غرضاً إجمالياً) كالنكرة المراد بها المعين في آية البقرة . إذ يفهم أن المأمور به ذبح ما هو من جنس بخلاف الأول وهو الخطاب بلغة لا تفهم فانه غير مفيد أصلا (تنبيه يجوز)

يصرح الآمدي باختيار شيء من المذاهب بل مال إلى التوقف، ثم استدل المصنف على مذهبه بثلاثة أدلة، الأول يدل على جوازه مطلقاً أي في التخصيص وغيره مما له ظاهر أو ليس له ولهذا قال لنا مطلقاً، والثاني خاص بالنكرة، والثالث خاص بالعموم ولهذا قال وخصوصاً كذا وكذا . الدليل الأول قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه﴾[1] ذكر البيان بلفظ ثم وهي للتراخي فدل على أنه يجوز تراخيه عن اتباع الرسول واتباع الرسول متأخر عن الانزال وهو المراد . بقوله تعالى: ﴿قرأناه﴾ أي ﴿أنزلناه﴾ إنما قلنا أن المراد بقوله مطلقاً أي عاماً مطلق الدلالة، لأن المطلق يصدق بصورة فلا يكون فيه حجة على أبي الحسين في اشتراطه أحد البيانين. إما التفصيلي . أو الإجمالي، والمصنف قد استدل به عليه . فإن قيل فأين العموم في الاية قلنا لأن بيانه مضاف . وقد تقدم أنه للعموم، ولك أن تقول حمله على العموم يقتضي أن لا يوجد بيان مقارن، وان يفتقر كل القرآن إلى البيان بالمعنى الذي قالوه وليس كذلك . فالوجه حمل البيان على الإظهار كقولهم بأن لنا سور المدينة . أي ظهر اعتراض أبو الحسين ومن معه من الشافعية بأن المراد هو البيان التفصيلي دون الإجمالي . وأجاب المصنف بأنه تقييد بلا دليل (قوله وخصوصاً) هو معطوف على قوله مطلقاً . تقديره لنا مطلقاً كذا، وخصوصاً كذا، وهذا هو الدليل الثاني المخصوص بالنكرة، وتقديره أن المراد من قوله تعالى: ﴿إنَّ اللهَ يأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بقرةً﴾ إنما هي بقرة معينة بدليل سؤالهم عن صفتها . وجواب الباري لهم حيث قال: ﴿ادع لنا ربك يبين لنا﴾ الخ الآيات فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جواباً . لكن الباري أجاب بأوصاف خاصة . ثم إن البيان تأخر عن الخطاب حتى سألوه سؤالا بعد سؤال فدل على الجواز، اعترض الخصم على هذا الاستدلال بوجهين . أحدهما أن بني إسرائيل كانوا مأمورين وقت الخطاب بالذبح فيكونون محتاجين إلى البيان في ذلك الزمان، وتأخيره عنه تأخير عن وقت الحاجة

---

(١) القيامة ١٨ - ١٩ .

وهو لا يجوز، فما تقتضيه الآية لا يقولون به، وما يقولون به لا تقتضيه الآية، وجوابه ما تقدم من كون الأمر لا يوجب الفور، ولك أن تقول الأمر بذلك إنما هو لأجل الفصل بين الخصمين المتنازعين في القتل، كما هو معروف في التفسير. والفصل واجب على الفور. الاعتراض الثاني لا نسلم أن البقرة كانت معينة، فان ابن عباس رضي الله عنهما نقل عنه أنه قال شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم، ويدل عليه أنها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى وذمهم على سؤالهم لكنه عنفهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون، وجوابه أنا نمنع كون التعنيف على السؤال، فانه يجوز أن يكون على التواني أي التقصير بعد البيان فان كلا منهما محتمل. وأيضاً فإيجاب المعينة بعد إيجاب خلافها نسخ قبل الفعل وهو ممتنع عند الخصم. وكأن الصواب تقديم الاعتراض الثاني على الأول. (قوله وأنه تعالى) هو معطوف على قوله أن المراد تقديره ولنا خصوصاً أن المراد كذا. وأنه تعالى أنزل كذا، وهذا هو الدليل الثالث المختص بجواز إطلاق العام وإرادة الخاص من غير بيان مقترن به لا تفصيلي ولا إجمالي، وتوجيهه أنه تعالى أنزل: ﴿إِنَّكُمْ ومَا تَعْبـدُونَ مِنْ دون الله حَصَبُ جهنم﴾[1] وهو عـام في كل معبـود فقال ابن الزبعـري لأخصمن محمداً فجاء النبي ﷺ فقال له أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد المسيح فيلزم أن يكون هؤلاء حصب نار جهنم فتوقف رسول الله ﷺ في الجواب حتى نزل التخصيص بقوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون﴾[2] فدل ذلك على الجواز قال الجوهري الحصب هو ما يحصب به في النار أن يرمي به والزبعرى بكسر الزاي وفتح الباء قال وهو السيء الخلق على ما نقله الفراء، وقال أبو عبدة وأبو عمرو وأنه كثيرشعرالوجه وأما أخصم فانه من باب المغالبة فنقول خاصمته فخصمته بكسر الصاد أي غلبته في الخصومة، قال الجوهري وهو شاذ فان قياسه الضم إذا لم تكن عينه حرف حلق تقول صارعته فصرعته أصرعه بضم الراء. واعترض ما لا يعقل خاصة، لهذا نقل

---

(١) الانبياء ٩٨.

(٢) الانبياء ١٠١.

الآمدي أنه عليه الصلاة والسلام قال: « له ما أَجْهَلَكَ بِلُغَةِ قومك ما لما لا يعقل » وحينئذ فلا يكون إنزال قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت﴾ الآية للتخصيص بل لزيادة بيان جهل المعترض. الثاني سلمنا أنها تتناولهم لكنهم مخصوصون بالعقل فان العقل قاض بأنه لا يجوز تعذيب أحد بجريمة صادرة من غيره لم يدع إليها، وهذا الدليل كان حاضراً في عقولهم حالة الخطاب، ثم نزلت الآية تأكيداً له، وأجاب المصنف عن الأول بما أجاب به الإمام وهو أن ما تعم العقلاء وغيرهم بدليل إطلاقها على الله تعالى في قوله: ﴿والسماء ومَا بَنَاها﴾ وهذا الجواب باطل لأنه إن أراد الاطلاق بالمجازي فمسلم، ولكن لا بد في الحمل عليه من قرينة ترشد اليه كالقرينة في قوله: ﴿والسماء وما بناها﴾ وأما تكلف الحمل على المجاز بلا قرينة ليستدل به على الخصم كما صنع في قوله: ﴿وما تعبدون﴾ فباطل بالاتفاق، وإن أراد الاطلاق الحقيقي فهو مذهب مشهور ذهب إليه أبو عبيدة وابن درستويه ومكي بن أبي طالب وكذا ابن خروف ونقله عن سيبويه. لكن مناقض لما ذكره في أوائل العموم، ومخالف لمذهب الجمهور. على أن في قوله تعالى: ﴿وما بناها﴾ تخاريج معروفة عند أهل العربية، وأجاب على الثاني بأن العقل إنما يخيل ترك تعذيبهم لعبادة الكفرة لهم إذا علم بالعقل أيضاً عدم رضاهم بالعبادة، وليس كذلك فان العقل لا مجال له في هذا، وإنما علمنا عدم رضاهم بالنقل وهو قوله تعالى: ﴿إن الذين سبقت لهم منا الحسنى﴾ الآية وذلك متأخر، وهذا الجواب من المصنف بناء على أن عصمة الأنبياء ثابتة بالسمع والمعتزلة يقولون إنها ثابتة بالعقل كما سيأتي فلا يستقيم الرد عليهم بذلك (قوله قيل تأخير البيان إغواء) هذه حجة أبي الحسين البصري على اشتراط البيان الإجمالي فيما له ظاهر، كما قال في المحصول، وتقريره أن الشارع إذا خاطبنا بذلك فان لم يقصد إفهام المعنى كان عبثاً، وهو نقص، وإن قصده فان كان هو المعنى الباطن كان تكليفاً بما لا يطاق، وإن كان هو الظاهر كان إغواء أي إضلالا كما قاله الجوهري، ويقع في كثير

من النسخ إغراء بالراء. أي يكون إغراء للسامع بأن يعتقد غير المراد أي حاملا

له عليه وهو إيقاع في الجهل وقرره في المحصول بتقرير الراء، وفي الحاصل بتقرير الواو، وكلام المصنف يقتضي بأنه دليل للمانع مطلقاً، وليس كذلك فان المشترك ليس فيه إيقاع في الجهل، وأجاب المصنف بالنقض الإجمالي وهو جواز الخطاب بما يوجب الظنون الكاذبة كالتجسيم وغيره مثل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾﴿يد اللهِ فَوْقَ أيديهم﴾ [1] مع أنه ليس باغواء اجماعاً فكذلك هذا وللخصم أن يفرق بأن هذه الأشياء قد قارنها دليل عقلي مرشد للصواب بخلاف تأخير البيان، وهذا الجواب لم يذكره، الإمام بل ذكر شيئاً آخر فيه ضعف (قوله قبل الخطاب) أي استدل من منع تأخير البيان عن الخطاب الذي ليس له ظاهر أيضاً كالمشترك، والذي له ظاهر ولكن امتنع الأخذ به لاقترانه بالدليل الإجمالي، بأن الخطاب بذلك لا يحصل المقصود، فامتنع وروده، كالخطاب بلغة لا يفهمها السامع. وأجاب المصنف بالفرق، وهو أن الخطاب بما لا يفهمه السامع لا يفيد غرضاً لا إجمالياً ولا تفصيلياً بخلاف الأول وهو الخطاب بالمشترك ونحوه فانه يفيد غرضاً إجمالياً. فاذا قال ائتني بعين أفاد الأمر بواحد من العيون فيتهيأ للعمل بعد البيان، وتظهر طاعته بالبشر وعصيانه بالكراهة وكذلك إذا قال اقتلوا المشركين وقال إن هذا العام مخصوص قال (تنبه يجوزُ تأخير التَّبليغُ إلى وقْت الحاجةِ. وقوله تعالى: ﴿بلغ﴾ لا يوجب الفور) أقول المراد بالتنبيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمالي وهو ههنا كذلك وحاصله أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير تبليغ ما أوحي إليه من الأحكام إلى وقت الحاجة إليها لأنا نقطع بأنه لا استحالة فيه، ولأنه يجوز أن يكون في التأخير مصلحة يعلمها الله تعالى. وقال قوم لا يجوز لقوله تعالى: ﴿يا أيها الرّسولُ بَلغْ ما أنْزل اليك﴾ وأجاب المصنف

للرسول عليه السلام (تأخير التبليغ) أي تبليغ الوحي (الى وقت الحاجة) كوقت العمل مثلا . خلافا لقوم لأن تأخير الاعلام وتقديمه يختلف حسنه وقبحه بحسب

---

(١) الفتح ١٠.

بأن الأمر لا يوجب الفور كما تقدم . قال في المحصول وان سلمنا لكن المراد هو تبليغ القرآن لأنه هو الذي يطلق عليه القول بأنه منزل، وذكره أيضاً ابن الحاجب، ولك أن تقول أي فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره، وأيضاً فالقرآن أن يشتمل على آيات تتضمن الأحكام فإذا وجب تبليغه على الفور وجب تبليغ أحكامها وإذا وجب ذلك وجب تبليغ الأحكام مطلقاً إذ لا قائل بالفرق قال: (الفصل الثالث في المُبيَّن لهُ . إنَّما يجب البيانُ لمنْ أُريدَ فهمه للعملِ كالصلاةِ، أو الفتوى كأحكامِ الحَيْضِ)، أقول يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف المحال، ولا يجب بيانه لغيره لأنه لا تعلق به، وقد أشار المصنف إلى هذين القسمين بانما الدالة على الحصر، ثم إن إرادة الفهم قد تكون للعمل به تضمنه المجمل . كآية الصلاة . فان المجتهدين أريدوا بالفهم ليعلموا بها، وقد تكون للفتوى به كأحكام الحيض . فان تفهيم المجتهدين ذلك

اختلاف المصالح، وحينئذ جاز أن يكون في التأخير مصلحة لا نعلمها نحن . فلذا أخره . قالوا قوله تعالى: ﴿بلغ ما أنزل إليك﴾ أمر وهو للوجوب من غير تأخير، (و) الجواب أن يقال (قوله تعالى بلغ) ما أنزل إليك (لا يوجب الفور)، والحاصل أنا لا نسلم أن مطلق الأمر يوجبه كما مر . فإن قلت هذا الأمر للفور وإلا لم يفد فائدة جديدة لأن وجوب التبليغ في الجملة ضروري . قلنا يجوز كونه لا للفور وتكون الفائدة تقوية ما بالعقل بالنقل . ولو سلم فهذا الأمر ظاهر في تبليغ لفظ القرآن لا في كل الأحكام، وفي شرح العلامة لا نسلم أن الأمر للوجوب . أقول إن أراد منع أن مطلق الأمر للوجوب وهو الظاهر فضعيف لتقرر هذه القاعدة على ما هو المختار بالأدلة، وإن أراد منع كون هذا الأمر على حقيقته التي هي الوجوب كما أشار إليه المحقق فمدفوع بأن الأصل الحقيقة (الفصل الثالث في المبين له) . الخطاب المتضمن للعمل المحتاج الى البيان بالنسبة الى من يعتبر وجوب البيان وعدمه في حقه . أقسام. الأول أن يراد منه فهم الخطاب والعمل بمقتضاه كآية الصلاة

إنما هو لافتاء النساء به . لا للعمل، وهذا الكلام ذكره أبو الحسين وتابعه الامام وأتباعه عليه . وهو يدل على أنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن به وليس كذلك . بل الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم دون غيره، إلا أن الغالب صدور الاستعداد من الرجال، (فـروع) حكـاهـا الآمـدي وابن الحاجب : الأول اللفظ الوارد إذا أمكن حمله على ما يفيد معنى واحداً، وعلى ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط . فقال ابن الحاجب المختار أنه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح، وقال الآمدي المختار وهو رأي الأكثرين أنه ليس بمجمل بل نحمله على ما يفيد معنيين ولم يظهر كونه حقيقة في كل منهما أو في أحدهما فقط . فقال ابن الحاجب المختار أنه مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح، وقال الآمدي المختار وهو رأي الأكثرين أنه ليس بمجمل بل نحمله على ما يفيد معنيين تكثيراً للفائدة في كلام الشارع، الثاني إذا ورد لفظ من الشارع له مسمى لغوي ومسمى شرعي

بالنسبة الى العلماء . فإنهم يكلفون بفهم المراد بها وهو غير مدلولها اللغوى والعمل بمقتضاه . الثاني أن يراد الفهم دون عمل الفاهم بل عمل غيره بتعليمه اياه كآية الحيض بالنسبة إليهم . فان وجوب العمل بمقتضاها على النساء، والفهم على العلماء [illegible] وفي هذين القسمين يجب بيان الخطاب لمن طولب فهمه كالعلماء، إذ فهم ما لا يفهم بنفسه بدون البيان ممتنع، فلا يكلف به إلا بمقارنة البيان . وإليه أشار بقوله (إنما يجب البيان) أي بيان الشارع الخطاب المحتاج الى البيان . (لمن أريد فهمه للعمل) . أي لأجل من طولب فهمه للخطاب . لأن يعمل هو نفسه بمقتضاه (كالصلاة) أي كبيان آية الصلاة للعلماء . (أو الفتوى) اي أو لمن طولب فهمه للفتوى للغير لا للعمل بنفسه . (كاحكام الحيض) أي بيان الخطاب المفيد أحكام الحيض لهم، الثالث أن لا يراد منه الفهم ولا العمل به ككتب الأنبياء السالفة بالنسبة الينا . على نبينا وعليهم السلام . الرابع أن يراد منه العمل بمقتضاه دون فهمه كآية الحيض بالنسبة الى النساء، وفي القسمين لا يجب بيان

فقد تقدم الكلام في بعضه في الفصل التاسع من الباب الأول . ويبقى النظر ههنا فيما إذا لم يكن حمل الكلام على مدلوله الشرعي، ولكن أمكن حمله على حكم آخر شرعي وعلى موضوعه اللغوي. فقال الغزالي يكون مجملا . قال الآمدي وابن الحاجب المختار أنه ليس بمجمل بل يحمل على الحقيقة الشرعية . ومثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «الطَّوافُ بالبيت صلاة». فإنه يحتمل أن يكون المراد أنه كالصلاة حكماً في الافتقار للطهارة، أو أنه مشتمل على الدعاء الذي هو صلاة لغة . الثالث: إذا قلنا لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فالصحيح جوازه على التدريج . وقيل: يمتنع لأن إخراج البعض يوهم استعماله في الباقي. الرابع: إذا قلنا: لا بد من مقارنة المخصص للعام وأنه لا يجوز تراخي إنزاله عنه، فإذا نزل فهل يجوز إسماعه للمكلف بدون إسماعه . أي إسماع العام بدون إسماع الخاص، فيه مذهبان الصحيح الجواز، وصححه أيضاً في المحصول . لأن فاطمة سمعت: (يوصيكم الله) الآية ولم تسمع: نحن معاشر الأنبياء لا نورث، وأمثاله كثيرة . الخامس: ذهب الكرخي إلى أنه لا بد أن يكون البيان مساوياً للمبين في القوة، وذهب أبو الحسين البصري إلى أنه يجوز أن يكون أدنى منه . قال في المحصول: وهو الحق، واختار ابن الحاجب أنه لا بد أن يكون أقوى، وهذا الذي اختاره لم يذكره الآمدي، بل اختار تفصيلا، لم يذكره أيضاً ابن الحاجب، وهو أنه إن كان المبين مجملا كفى في تعيين أحد احتماليه أدنى ما يفيد الترجيح، وإن كان عاماً أو مطلقاً فلا بد أن يكون المخصص والمقيد في دلالته أقوى من دلالة العام على صورة التخصيص، ومن دلالة المقيد على صورة التقييد، لأنه إن كان مساوياً لزم الوقف، وإن كان مرجوحاً امتنع تقديمه على الراجح، وأما مساواة البيان في الحكم فتأتي إن شاء الله تعالى في الكتاب الثاني في السنة .

الخطاب بالنسبة الى من لا يراد فهمه لهذا الخطاب . فان قلت إرادة العمل بمقتضى الخطاب من المكلف دون الفهم تكليف الغافل وهو باطل . قلنا لا نسلم ذلك، وإنما يلزم لو لم يفهمه المعنى الذي فهم الخطاب على ما كلف به، وهو مقتضى

قال: (الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان الأول: في النسخ وهو بيان

الخطاب . كذا في العبري (الباب الخامس في) مباحث (الناسخ والمنسوخ وفيه فصلان)، الفصل (الأول في) بيان (النسخ) الذي يتوقف تحققها على بيان معناه لغة وشرعا، (وهو) في اللغة جاء المعنيين للازالة، يقال نسخت الشمس الظل، ونسخت الريح آثار القدم أي أزالته . وللنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه الى الآخر، ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث، والتناسخ في الأرواح لأنه نقل من بدن الى بدن، ونسخت النحل أي نقلها من موضع الى موضع، والمنقول النحل بالحاء المهمله على ما ذكر الفاضل، ويؤيده ما قال السجستاني في النسخ أن يحول ما في الخلية من النحل والعسل الى غيره، ثم ذهب القفال وأكثر الحنفية الى أنه حقيقة في النقل لاستعماله فيه، والأصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في الإزالة، والإعدام دفعاً للاشتراك، وذهب البصري الى عكس ذلك بمثل ما ذكر، وحجة الإسلام الى أنه مشترك بينهما كذا ذكر الجاربردي، وذكر العبري أن مذهب حجة الإسلام والإمام وأكثر الشافعية ما ذكر في مذهب البصري، وأن الإمام تمسك بأن النقل أخص من الإعدام لأن النقل يكون حيث تعدم صفة وتوجد أخرى، وكلما وجد وجد العدم من غير عكس . لأن المطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر، وكلما دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام أولى لما تقرر في باب اللغات . وقال الخنجي في بيان ذلك أن النقل إعدام مشروط بسبق الوجود، بخلاف الإعدام المطلق وكلا الكلامين باطل. أما كلام الإمام فلأنه لا يلزم من كون العدم المطلق غير مستلزم تحصيل شيء عقيب شيء كون الإعدام كذلك . فانه مشروط بسبق الوجود، والنزاع في أن النسخ الإعدام لأنه العدم، واما كلام الخنجي فلأن النقل غير مشروط بسبق الوجود، كما فيّ النقل من العدم الى الوجود . ولأن الإعدام مشروط به البتة، وأيضاً بعارض بان الإعدام نقل من الوجود الى العدم، فهو نقل خاص، إذ النقل قد يكون من العدم، ومن حالة موجودة الى حالة موجودة أخرى، فالنسخ حقيقة فيه، أقول الحق أن النقل إعدام صفة وإثبات أخرى عقيبها، لا

انْتِهاء حُكمٍ شرْعيٍّ بطريق شرْعيٍّ مُتراخٍ عَنه . وقالَ الْقاضِي رفْعُ الحكمِ ، ورد

انعدام صفة وثبوت أخرى عقيبها الذي هو انتقال، ولاخفاء في استلزامه مطلق الاعدام من غير عكس، وهذا هو مراد الإمام، وإن بين الاستلزام في صورة العدم، وحينئذ لا يبقى لقول الخنجي أن النقل إعدام مشروط بسبق الوجود تقريب . لقول العبري على ما يخفى، وفي الاصطلاح . (بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه) قوله: بيان انتهاء كالجنس، ومشعر بأنه ليس برفع حقيقة، ويخرج به إثبات حكم ابتداء لا بحكم شرعي على ما زعم الجاربردي بل يخرج به بيان، انتهاء الحكم الثابت بظاهر العقل قبل ورود الشرع نحو الإباحة بحكم الأصل . فانه لا يسمى نسخاً، وقوله بطريق شرعي، يخرج ما كان بطريق عقل كالعجز المبين لانتفاء وجوب القيام على العاجز بعد القدرة عليه . قال العبري فيه نظر، لأن ذلك ثبت بفعله عليه السلام، وموافقة العقل إياه لا يمنع شرعيته . (أقول) هذا إنما يرد بالنظر الى خصوصية المثال، ويمكن أن يمثل بعجز من سقط رجلاه عن غسلهما، ولذا قيل إنه يخرج به انتهاؤه بالموت والنوم والغفلة والجنون، وقوله متراخ عنه يخرج التقييد بالغاية والشرط والاستثناء، وههنا أبحاث: الأول أن الحد صادق على قول العدل . نسخ حكم كذا، مع أنه ليس بنسخ، ويؤيد ذلك ما في بعض نسخ المتن هو انتهاء حكم بدون لفظ بيان، والجواب أن المراد بيان الشارع على ما لا يخفى . الثاني أن الحكم خطاب الله تعالى فكيف ينتهي . الثالث أن الطريق الشرعي المبين إن كان قول الله فهو قديم فلا تراخي، وإن كان قول الرسول أو فعله فهو متراخ ألبتة، وعلى كلا التقديرين لا حاجة الى التقييد به، والأولى أن يقال النسخ بيان انتهاء تعلق حكم كذا بطريق كذا متراخ ذاتا أو تنزيلا، كذا في شرح العبري والثاني مدفوع بشيوع استعمال الحكم في تعلقه . والثالث بان التراخي أعم من أن يكون ذاتاً أو تنزيلا، الرابع أن في كون قيد التراخي مخرجا للمخصصات نظر لخروجها بقيد إنتهاء الحكم لإشعاره بثبوته أولا الى غاية ما، والمخصص مما يدل على أن المخرج لم يرد إبتداء، والجواب أن المراد ببيان إنتهاء الحكم قصره على بعض الأزمان أو الأشخاص، (وقال القاضى)

بأنَّ الحادِثِ ضِدٌّ السابقِ. فليسَ رفعه بأوْلى منْ دفعه) أقول النسخ لغة يطلق على

النسخ (رفع الحكم). كذا ذكر الإمام . وقال في موضع آخر . أن الحد الذي ذكره القاضي وارتضاه حجة الإسلام . هو أن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه، وقال آثر لفظ الخطاب على لفظ البعض ليشمل اللفظ والفحوى والمفهوم، وكل دليل يجوز النسخ به، وقوله على ارتفاع الحكم، يتناول الأمر، والنهي، والخبر، وبقوله بالخطاب المتقدم يخرج إبتداء الإيجاب المزيل لحكم العقل ببرأة الذمة . وقوله لولاه لكان ثابتاً . لأن حقيقة النسخ الرفع، وإنما يكون كذلك أو كان المتقدم بحيث لولاه لبقي، وإنما قال مع تراخيه عنه لأنه عند الإتصال بيان لا نسخ . ثم إعترض الإمام بأن الخطاب المذكور هو الناسخ لا التنسخ، وبأن النسخ بفعله عليه السلام خارج عنه . إذ الفعل ليس بخطاب . قاله العبري رحمه الله بين نقلي الإمام تدافع . إذ الخطاب ليس برفع، وكذا بالعكس . أقول هذا بعينه اعتراض الإمام الأول، والتحقيق أن النسخ المعرف بالخطاب هو بمعنى الناسخ، وهو ما يحصل به الرفع . والمراد بالخطاب أعم من أن يكون حقيقة أو تقديراً فيشمل الفعل أيضاً، والمعرف بالرفع النسخ بالمعنى المصدري . وقد يقال أنه يدخل قول العدل، وأن قوله على وجه الى آخره زائدا . أما لولاه لكان ثابتا فلما ذكر من أن الرفع لا يكون إلا كذلك، وأما مع تراخيه عنه فلأنه لولا تراخي الخطاب الدال على الإرتفاع عن الخطاب المتقدم بل كان متصلا كما في الغاية والشرط ونحوهما لم يتقرر الحكم . لأن الحكم إنما يثبت بعد تمام الكلام، وكان الخطاب الثاني رافعا لثبوت الحكم فيما وراء المذكور لا رافعا لما هو ثابت. وقد يجاب عن الأول بأن قوله لولاه لكان ثابتا إحتزاز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ، فإنه وإن كانا خطابا كذلك لكن لا بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس الأمر، وإن إعتقد المكلف ثبوته، مع أن دلالة الرفع على ما ذكر التزام . ولا يسمح بالتصريح بما علم التزاما في التعريف، وحينئذ يندفع الثاني أيضا مع أن المفهوم من الخطاب ههنا خطاب الشارع، فيخرج قول العدل . كذا ذكر الفاضل (ورد)

الإزالة، ومنه نسخت الشمس الظل، وعلى النقل والتحويل، ومنه نسخت الكتاب أي نقلته، والمناسخات. لانتقال المال من وارث إلى وارث. وهل هو حقيقة في الازالة مجازٌ في النقل. أو بالعكس. أو مشترك بينهما، فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح، ورجح الإمام الاول، وقال لأن النقل أخص من الزوال. فإن النقل إعدام صفة واحداث أخرى. وأما الزوال فمطلق الإعدام، وكون اللفظ حقيقة في العام مجازاً في الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة، واختلفوا في معناه الإصطلاحي. ففسره القاضي برفع الحكم. واختاره الآمدي وابن الحاجب، ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل، بحيث لولا سريان الناسخ لكان باقياً. لكن الناسخ رفعه، وفسره الاستاذ ببيان إنتهاء حكم آخر، لكن الحصول والإنتهاء في الحقيقة راجعان إلى التعلق. والتفسير بالبيان إختاره المصنف، وهو مقتضى اختياره في المحصول، فإنه ذكر في المسألة الثانية أن مقابلة خطأ، لكنه إختار في المعالم أن النسخ عبارة عن الانتهاء وحذف لفظة البيان، فقوله بيان كالجنس، وقوله إنتهاء خرج به بيان المجمل، وقوله حكم شرعي دخل فيه الأمر وغيره، ودخل فيه أيضاً نسخ التلاوة دون الحكم لأن في نسخها بياناً لانتهاء تجويز قراءتها، وخرج به بيان إنتهاء الحكم العقلي وهو البراءة

أي القول بأن النسخ رفع الحكم، (بأن) الحكم (الحادث) الرافع للحكم السابق (ضد السابق)، أي هما متقابلان لامتناع اجتماعهما ولا ترجيح لأحدهما في القوة، وإذ تساويا (فليس رفعه) أي الحكم السابق بالحادث. (بأولى من دفعه) أي السابق الحادث. ومنعه الثبوت للتساوي، فإن قلت يجوز كون الحادث لحدوثه أقوى. قلنا السابق إن لم يستفد زائد سبق الوجود كان كما في حال الحدوث فيقاوم مثله من الحادث، وإن استفاد كان الزائد حادثا فيقاوم وحده الطارىء لحدوثه فالسابق معه أولى. كذا قال الامام وفيه نظر. لجواز كون الزائد هو الضعف فلا يقاوم الحادث الحجة وإن تمت. انما يدفع كون الرافع هو الحادث. وكونه قول القاضي غير معلوم. قال الامام الكاشف عن المسألة

الأصلية، فإن بيان إنتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لأنه ليس بياناً لحكم شرعي، إذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم، والبراءة الأصلية ليست كذلك، وقوله بطريق شرعي خرج به بيان إنتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما صرح به الامام هنا، وصرح في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك، فقال إن النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين، وإنما قال بطريق شرعي ولم يقل بحكم شرعي لأن النسخ قد يكون بغير بدل، ودخل في الطريق للفعل والتقرير والقول سواء كان من الله تعالى أو من رسوله ﷺ: «قوله متراخ عنه» خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله لا تقتلوا أهل الذمة عقب قوله: ﴿فاقتلوا المشركين﴾[1] أو غير مستقل كالاستثناء والشرط وغيرهما، وأيضاً لو

وهي النسخ رفع أو بيان انتهاء . هو مسألة بقاء الأعراض . فمن قال به قال الضد الأول يبقى لولا الطارىء . والطارىء مزيل . ومن قال بخلافه قال الأول ينتهي بذاته . ويحصل ضده بعده من غير أن يزيل ما قبله، وفيه نظر . أما أولا فلأن الحكمين ليسا بضدين لعدم التعاقب لقيامها معاً بذاته تعالى . لأن الحكم خطابه تعالى، وأما ثانياً فلأن القاضي ما قال ان الخطاب هو الرافع بل قال هو الدال على الارتفاع، فلا يلزم له كونه رافعاً كون الطارىء مزيلاً وقوله النسخ هو الرفع لا يدل على أن الرافع الحكم . لجواز كونه إرادته . لا الحكم، وذلك الرفع هو النسخ، وأما ثالثاً فلأن الخلاف في بقاء الأعراض لا يرد في الحكم، وهو الخطاب القديم لأنه غير جائز الزوال اتفاقا، فلا مناسبة بين هذه المسألة وتلك بوجه كذا ذكر العبري . وقد يجاب بانا نريد الحكم ما ثبت على المكلف بعد أن لم يثبت، أو نقطع بأن الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبله، ثم ثبت بعده، وذلك ليس بتقديم، ثم أنا نعلم قطعاً أنه إذا ثبت التحريم في شيء انتفى الوجوب السابق وهذا هو الذي يعنيه بالرفع، ويكون الحكم اللاحق هو

---

(١) سورة التوبة ٥ .

لم يكن الناسخ متراخياً لكان الكلام متهافتاً ، وفي الحد نظر من وجوه . أحدها أن المنسوخ قد لا يكون حكماً شرعياً خبراً كما سيأتي . الثاني أن هذا الحد منطبق على قول العدل نسخ حكم كذا ، مع أنه ليس بنسخ . الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين فان المكلف مخير بينهما ، ثم إذا اجمعوا على أحدهما فإنه يتعين الأخذ به ، وحينئذ فيصدق الحد المذكور عليه ، مع أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به كما سيأتي . ثم إن النسخ قبل وقت الفعل داخل في حد الرفع ، وفي دخوله في حد المصنف نظر ، وكذلك التخصيص بالأدلة السمعية المتراخية (قوله وقال القاضي رفع الحكم) أي رفع حكم شرعي بطريق شرعي متراخ ، وقد تقدم معنى الرفع ، ورده الامام بوجوه كثيرة اختار المصنف منها وجهاً واحداً ، وهو أن الحكم الحادث ضد السابق ، وليس رفع الحادث السابق بأولى من دفع السابق للحادث ورفعه ودفعه مصدران مضافان إلى الفاعل ، والضميران عائدان على الاسمين المتقدمين وهما الحادث والسابق ، الأول للأول والثاني للثاني ، ويجوز في الضميرين غير ذلك لكن بمراعاة إضافة المصدر إلى المفعول ، فان قيل بل الحادث أقوى من السابق لأجل حدوثه ، قلنا قال في المحصول لا نسلم فكما أن الشيء حال حدوثه

الرافع . ونعلم أيضاً أنهما لا يجتمعان وهو المعنى بتضادهما ، (وفيه) أي في هذا الفصل (مسائل) ، المسألة (الأولى أنه) أي النسخ جائز (واقع ، وأحاله اليهود . لنا أن حكمه) تعالى في الواقع (إن تبع المصالح) أي مصالح العباد وأغراضهم بحسب الأوقات والأشخاص وجوبا أو تفصيلا على اختلاف المذهبين (فيتغير) الحكم أي تعليقه (بتغيرها) أي المصالح بحسبها . فيجوز النسخ . (وإلا) أي وإن لم يتبع المصالح فليس لفعله لمية . لأنه لا يسأل عما يفعل . (فله أن) يغير الأحكام من غير غرض و (يفعل كيف شاء) مثل أن يأمر بصوم آخر رمضان وينهى عن صوم أول شوال فهذا مما يدلّ على جوازه عقلا ، (و) ما يدل على جوازه (أن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع) كما ذكر في الكلام فهو صادق في جميع ما نقل بنبوته عليه السلام . (وقد نقل قوله تعالى :

يمتنع عدمه فالسابق حال بقائه أيضاً كذلك . لأن كلا من الحادث والسابق لكونه ممكناً يحتاج إلى سبب، ومع السبب يمتنع عدمه . فإذا امتنع العدم عليهما استويا في القوة فيمتنع الرجحان، ولك أن تقول الحادث أولى بالرفع ولولا ذلك لامتنع تأثير العلة التامة في معلولها ، وأيضاً فإن القاضي لم يصرح بأن الرافع هو الحكم الحادث . فقد يكون الرافع عنده هو الارادة، قال: (وفيه مَسائل . الأولى أنه واقعٌ وأحالهُ اليهُود . لنا أن حُكمه إنْ تبِعَ المصالحَ فيتَغيَّرُ بتغيُّرها) وإلا فلهُ أنْ يَفْعَل كيْف شاء . وأن نبوّة محمد ﷺ ثبتتْ بالدّليل القاطعِ ، وقد نُقِل قوله تعالى: ﴿وما ننْسَخ من آيةٍ أوْ نُنْسها﴾ [1] وأنّ آدم عليهِ السلام كانَ يزوج بَناته

﴿مَا ننسخ من آيَة أو نُنْسِهَا نَأت بِخيْرٍ منها أوْ مِثْلِهَا﴾ [1]، وهو دال على جواز النسخ . فإن قلت حجته الدليل الشرعي كهذه الآية مثلا موقوفة على ثبوت شريعتنا الموقوف على جواز نسخ الأديان السابقة، فلو ثبت النسخ به لزم الدور . قلنا حجته إن لم تتوقف على جواز النسخ سلم دليلنا عن النقض، وإن توقفت والشريعة ثابتة بالأدلة القاطعة يلزم جواز النسخ أيضاً لاستلزام ثبوت الموقوف عليه، فهذا من قبيل المنع المضر للمعلل، قال الامام . الاستدلال على الجواز لعدم توقفه على امكانها أيضاً، والأصوب في ذلك أن يقتصر على ثبوت نبوة محمد عليه الصلاة والسلام المستلزم لوقوع نسخ الشرائع . ثم قال فالأقوى التمسك بقوله: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية﴾ [2] وبقوله: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت﴾ [3] قال العبري الآية الأولى أيضاً شرطية . اللهمّ إلا أن يقال مدخول . إذا الشرطية يكون أمراً متيقن الوقوع . ولو سلم فالمراد بالاية العلامة دون طائفة من القرآن مترجم أولها وآخرها توقيفا . الثانية لا تدل على النسخ إذ جاز أن لا يشاء الله تعالى محو الاحكام . أقول لاخفاء في دلالته على الجواز، إذ لا يصح أن يقال للمستحيل لو شاء . لتحقيق (و) الدليل على

---

(١) البقرة ١٠٦ .

(٢) النحل ١٠١ .

(٣) الرعد ٣٩ .

منْ بنيه والآن مُحرّمٌ اتّفاقاً قيل الفصْل الواحد لا يَحسُنَ ويقمع . قلنا مبْنيٌّ على فاسدٍ ومع هذا فيَحتمل أن يَحسُنَ لواحد . أو في وقت . ويقْبح لآخرَ . أوْ وقتٍ آخَر) أقول النسخ جائزٌ عقلا ، وواقعٌ سَمْعاً خلافاً لبعض المسلمين . وافترقت اليهود على ثلاث فرق كما قال ابن برهان ، والآمدي وغيرهما ، فالشمعونية منعوه عقلا وسمعاً ، والعنانية معنوه سمعاً فقط ، والعيسوية قالوا بجوازه ، ووقوعه ، وأن محمداً لم ينسخ شريعة موسى بل بعث إلى بني إسماعيل دون بني إسرائيل ، وفي الكتاب والمعالم أن اليهود مطلقاً أحالته ، وليس كذلك . (قوله لنا) أي الدليل

الوقوع (أن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه والآن) ذلك (محرم اتفاقا) . وهذا عين للنسخ . وأيضاً قال تعالى لنوح وقت الخروج من الفلك : ﴿إني جعلت كل دابة مأكلة لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كالنبات العشب . ما خلا الدم فلا تأكلوه﴾ ثم حرم تعالى كثيراً من الدواب على من بعده . فان (قيل) أو وقع النسخ لكان الفعل الواحد حسنا وقبيحاً ، و (الفعل الواحد لا يحسن ويقبح) معا أما اللزوم فلأن شرعيته والأمر به يحسنه ، والعقل يقبحه ، إذا ارتفع لامتناع رفع الشرع ما هو حسن ، (قلنا) هذا (مبني على) أصل (فا .) وهو القول بالحسن والقبح عقلا ، (ومع هذا) لا يتم أيضا (فيحتمل أن يحسن لواحد أو في وقت ، ويقبح لآخر أو وقت آخر) أي يجوز أن يحسن فعل واحد لشخص واحد ، ويقبح لشخص آخر في وقت واحد ، أو يحسن في وقت ويقبح في آخر ، ولو بالنسبة الى شخص واحد كشرب دواء مر فإنه مصلحة لشخص في وقت ومفسدة لآخر . أو في آخر ، فإن قلت يلزم الفداء لا نسلم ، وإنما يلزم لو لم يكن بياناً لانتهاء مدة الحكم ، فان قلت إما أن يكون الله تعالى عالما باستمراره أبداً أولا ، وعلى التقديرين فلا نسمح أما على الأول فظاهر وأما على الثاني فلأنه يعلمه الى وقت معين فالحكم في علمه موقت ، وذلك الوقت غير ثابت فيما بعده ، فالقوي الذي فيه فليس برافع الحكم الثابت فلا نسخ . قلنا : يعلمه الى وقت معين وهو المعلوم نسخه . وفيه علمه بارتفاعه بنسخه إياه لا يمنع النسخ

على ما قلناه من ثلاثة أوجه : الأول وهو دليل على الجواز فقط، أن حكم الله تعالى إن تبع المصالح كما هو مذهب المعتزلة فيلزم أن يتغير بتغيرها. فانها تقطع بأن المصلحة قد تتغير بحسب الأوقات كما تتغير بحسب الأشخاص، وإن يتبعها فله تعالى أن يفعل كيف يشاء ويحكم كيف يريد ★ الثاني أن نبوة محمد ﷺ ثبتت بالدليل القاطع وهو المعجزة، وقد نقل لنا عن الله تعالى أنه قال: ﴿ما نَنْسَخْ مِن آية أو ننسها﴾ [1] أي نؤخرها ﴿نأتِ بِخَيْر منْها أو مِثْلِهَا﴾ وجه الدلالة ان الاستدلال بالقرآن متوقف على ثبوت نبوة محمد ﷺ وفي كون نبوته ناسخة لما قبلها، أو مخصصة قولان للعلماء، وحينئذ فنقول نبوته عليه الصلاة والسلام إن توقفت على النسخ فقد حصل المدعى، وإن لم تتوقف عليه فالآية التي نقلها تدل عى جواز النسخ. قال الإمام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف. لأن قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية﴾ جملة شرطية معناها أن ننسخ نأت وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع أحدهما. ولا صحة وقوعه. ومنه قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة﴾ [2] الآية واستدرك صاحب التحصيل على كلامه في المحصول بكلامه في التفسير. وقد يقال سبب النزول يدل على الوقوع، فان سببه على ما نقله

بل يحققه . فان قلت لو جاز النسخ، وهو رفع الحكم فأما قبل وجود الفعل وهو باطل إذ العدم الأصلي ليس برفع . أو بعد وجوده وانقضائه وهو باطل أيضاً . إذ لا يتصور رفع ما وجد وانعدم، أو مع وجوده فيلزم اجتماع النفي والإثبات فيوجد حين لا يوجد . قلنا النسخ بيان لا رفع، ولو سلم فيجوز أن يكون الرفع حال انعدامه الحاصل بعين هذا الرفع لوجوب اجتماع العلة . والمعلوم زمانا، ولو سلم فهذا انما يدل على أن الفعل لا يرتفع وهو غير المتنازع، بل المراد أن الحكم الذي كان متعلقا به قد زال، وهو ممكن كما يزول بالموت . فان قلت

---

(١) البقرة ١٠٦.

(٢) الانبياء ٢٢.

الزمخشري وغيره أن الكفار طعنوا فقالوا أن محمداً يأمر بالشيء ثم ينهى عنه، فأنزل الله تعالى هذه الآية . فان قيل: صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ . فلو أثبتنا صحة النسخ بالاية لكان يلزم الدور . قلنا لا نسلم بل الاستدلال بها متوقف على صحة النبوة . الدليل الثالث ولم يذكره في الحاصل أن آدم عليه السلامة كما يزوج الأخت من الأخ اتفاقاً وهو الآن محرم اتفاقاً . هكذا قرره الإمام وفيه نظر من وجهين . أحدهما لا نسلم أن التزويج كان بوحي من الله تعالى بل يجوز أن يكون يقتضي الإباحة الأصلية، ورفعها ليس بنسخ كما قدمناه . الثاني ما ذكره في المحصول . وهو أنه يجوز أن يكون قد شرع ذلك لآدم وبنيه إلى غاية معلومة وهو ظهور شريعة أخرى . أو كثرة النسل أو غير ذلك، وقد تقدم أن هذا لا يكون نسخاً . ونقل الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن التوراة أن فيها الأمر بالتزويج فعلى هذا يسقط الاعتراض الأول. (قوله قيل الفعل الواحد أي استدل المانع بأن الأمر بالشيء يقتضي أن يكون حسناً . والنهي عنه يقتضي أنه يكون قبيحاً . والفعل الواحد لا يكون حسناً .وقبيحاً لاستحالة اجتماع الضدين . فلا يكون مأموراً به منهياً عنه . وأجاب المصنف بأن هذا مبنى على فاسد، وهو التحسين والتقبيح العقلي فيكون أيضاً فاسداً، ومع هذا أي ومع تسليم هذه القاعدة فلا استحالة، اذ يحتمل أن يحسن الفعل لشخص ويقبح لشخص آخر . أو يحسن الفعل في وقت ويقبح في وقت آخر كما تقدم . قال (الثانية: يجوزَ نَسْخ بعَض القرآنِ ببَعْض . ومنعَ) .

فيجيء في الحكم المتعلق الترديد . قلنا: نعم لكن ليس معنى ارتفاعه انعدامه بعينه بل انقطاع تعلقه ولا يمتنع ذلك بعد التحقق . فان قلت فيرد في التعلق . قلنا معنى ارتفاعه وانقطاعه . أنه قد وجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الأول، ولم يوجد التعلق بالفعل الذي في الزمان الثاني فارتفع وانقطع الاستمرار الذي كان يتحقق لولا الناسخ . كذا ذكر الفاضل . المسألة (الثانية: يجوز نسخ بعض القرآن ببعض) أو غيره (ومنع) ذلك

أبو مسلم الأصفهاني . لنا أنّ قوله تعالى: ﴿مَتَاعاً إلى الحوْل﴾ [1] نُسخت بقوله تعالى: ﴿يَتَربصْن بأنفُسهنَّ أرْبعَة أشهُرٍ وعَشْراً﴾ [2] قال: قدْ تَعتدُّ الحامل به قلنا لا بلْ بالحمْل وخُصوصيَّة السَّنة لاغٍ . وأيضاً تقديم الصَّدقةِ على نجْوى الرَّسول وجبَ بقوله تعالى: ﴿يا أيُّها الذين آمنُوا إذا ناجيتُمُ الرَّسولَ فقدِّموا بيْنَ يَدَيْ نجْواكم صَدقةً﴾ [3] ثم نُسخَ .قال زالَ لزوالِ سَببِه وهو التَّمييز بين المُنافق وغيْره

(أبو مسلم الأصفهاني)، والمشهور أنه يجوز النسخ مطلقاً لكن يمنع وقوعه (لنا أن قوله تعالى) ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم (متاعا الى الحول﴾ غير إخراج (نسخت بقوله تعالى): ﴿والذين يَتوفَّوْنَ مِنْكُمْ ويَذَرُونَ أزواجاً يَتَربَّصْنَ بأَنْفُسِهِنَّ أربعة أَشْهُرٍ وَعَشْراً﴾ فهذا نسخ وجوب الاعتداد بالسنة بوجوبه أربعة أشهر وعشراً وهما ثابتان بالقرآن (قال) أبو مسلم حكم بالإعتداد بالحول ما زال بالكلية بل بقي في بعض الصور . إذ (قد تعتد الحامل به) أي الحولَ إذا كانت مدة حملها حولا فهو تخصيص لا نسخ (قلنا) انها (لا) تعتد في هذه الصورة بالحول من حيث هو الحول (بل بالحمل) الى أن تضع . (وخصوصية السنة لاغ) أي لجواز لو حصل الوضع لأقل منها انقضت ولو زاد الحمل عليها لم تنقص بها اتفاقا . قوله (وأيضاً) دليل آخر على وقوع نسخ بعض القرآن وهو أن يقال (تقديم الصدقة على نجوى الرسول ﷺ (وجب بقوله تعالى﴿ياأيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة﴾ ثم نسخ) بقوله تعالى: ﴿أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم﴾ الآية (قال) أبو مسلم لم ينسخ هذا النص بل (زال) وجوب تقديم الصدقة على النجوى (لزوال سببه وهو التمييز بين المنافق وغيره)، لأن سببَ التقيد بها هو أن يمتاز المنافقون عن المؤمنين، فإن

---

(1) البقرة ٢٤٠ .

(2) البقرة ٢٣٤ .

(3) المجادلة ١٢ .

وقلنا زالَ كيفَ كانَ . احتجَّ المانع بقوله تعالى: ﴿لا يأتيهِ الباطلُ منْ بيْنِ يَدَيْهِ ولاَ مِنْ خَلْفِهِ﴾[1] قلنا: (الضَّمير للمجموع) أقول لا يجوز نسخ جميع القرآن اتفاقاً . كما قاله في الحاصل وأشار إليه المصنف في آخر المسألة ويجوز نسخ بعضه خلافاً لأبي مسلم الأصفهاني كما نقله عنه الإمام وأتباعه، ونقل عنه الآمدي وأتباعه كابن الحاجب أنه منع وقوع النسخ مطلقاً، وأبو مسلم هذا هو الملقب بالجاحظ كما قاله ابن التلمساني في شرح المعالم واسم أبيه على ما قاله في المحصول بحر وفي المنتخب عمر . واللمع يحيى واستدل المصنف بوجهينْ . أحدهما أن الله تعالى أمر التي توفي عنها زوجها بالاعتداد بحول فقال تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول﴾ ثم نسخ ذلك بقوله: ﴿والذين يتوفون منكم

المنافقين ما كانوا يتصدقون، فبعد حصول الغرض سقط التقيد بها . لأن زوال السبب المختص وهو هنا كون التمييز مطلوبا يوجب زوال الحكم، وبمثل ذلك يندفع ما قيل كيف يتصور من المسلم إنكار النسخ وهو من ضروريات الدين ضرورة ثبوت نسخ بعض أحكام شرائع السالفة بثبوت شريعتنا بالقواطع، وبعض أحكام شريعتنا بقواطع من شريعتنا . لأن المخالف لا ينكر عدم بقاء تلك الأحكام وإنما ينازع في الانقطاع والارتفاع، ويزعم ان حقيقة تلك الأحكام كانت مقيدة الى أزمنة بعينها ويرجع النزاع لفظياً . (قلنا) أي في جواب أبي مسلم (زال) أي وجوب الصدقة (كيف كان) سواء كان لزوال سببه أو لأمر آخر، وإذا ثبت الزوال ثبت النسخ إذ هو الزوال، ويقال عليه لا نسلم أن زوال الحكم بزوال سببه المختص نسخ بل النسخ حيث يرد خطاب دال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب السابق، أو انتهائه، والأقرب ما قال الإمام أن ما ذكر لا يصلح سبباً . وإلا كان غير المتصدق منافقا لكنه باطل . لأنه روى أنه لم يتصدق من الصحابة غير علي رضى الله

---

(١) فصلت ٤٢ .

ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ اعترض أبو مسلم فقال الإعتداد بالحول لم ينسخ بل خصص، وذلك لأن الحمل قد يمكث حولا فتعتد الحامل به، والجواب عنه أنا لا نسلم أن الحامل تعتد بالسنة بل إنما تعتد بوضع الحمل سواء حصل لسنة أو أقل أو أكثر، وخصوصية السنة لاغ ولا اعتبارية الثاني أنه تعالى أوجب على من أراد آن يناجي الرسول تقديم صدقة فقال تعالى: ﴿يا أيُّهَا الذين آمنوا إذا نَاجيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدّمُوا بين يَدَيّ نجْوا كم صدَقَة﴾ ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿فإن لم تَفْعَلُوا وتاب الله عَلَيْكُمْ﴾ الآية، قال أبو مسلم إنما زال ذلك لزوال سبب الإيجاب وهو التمييز بين المنافق وغيره، إذ المؤمن يمتثل والمنافق يخالف، فلما حصل التمييز سقط الوجوب، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن المدعى زوال الوجوب بعد ثبوته سواء كان لزوال سببه أو لم يكن. لأنه معنى النسخ وقد ثبت ذلك هنا، وهذا الجواب مردود لأمور، منها أنه متناقض لما ذكره بعد ذلك فانه استدل على أن الإجماع لا ينسخ القياس بقوله، وأما القياس فلزواله بزوال شرطه فاقتضى ان هذا ليس بنسخ. الثاني ان ما زال بزوال علة يمكن عودها. لا يقال فيه أنه منسوخ بل مشروعيته باقية. حتى يعود عند عود العلة الثالث أنه إن أراد التمييز للنبي ﷺ فهوب باطل. لأنه كان يعلم أعيانهم حتى سماهم لصاحب سره حذيفة بن اليمان كما دلت عليه الأحاديث. وإن أراد التمييز للصحابة فدعوى زواله عنهم ممنوع بل استمر إلى وفاة رسول الله ﷺ وأجاب

عنه. (احتج المانع) أبو مسلم (بقوله تعالى) ﴿وأنه لكتاب عزيز. (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾) لاقتضائه امتناع بطلان القرآن بسابق أو لاحق فلو جاز النسخ لجاز بطلانه إذ النسخ ابطال، (قلنا) النسخ بيان لا إبطال، ولو سلم فنقول (الضمير) في لا يأتيه (للمجموع) أي مجموع القرآن فالممتنع حينئذ بطلان الجمع لا البعض، المسألة (الثالثة يجوز نسخ الوجوب) أي وجوب الشيء (قبل العمل) مثل أن يقول صم يوم الخميس ثم يقول في وقته لا تصم يوم الخميس (خلافاً للمعتزلة) والصيرفي. والمصنف عبر عن المسألة بما هو المشهور،

الإمام بأنه لو نسخ كما قال لكان من لم يتصدق منافقاً وهو باطل . فقد روى أنه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه وفيه نظر . فان عدم الصدقة قد يكون لعدم النجوى . (قوله) احتج أبو مسلم على المنع بقوله تعالى: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ فلو نسخ بعضه لتطرف إليه البطلان، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن الضمير لمجموع القرآن، ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً، وأجاب في المحصول بأن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يأتيه من بعد ما يبطله، وأجاب غيرهما بأن النسخ إبطال لا باطل فان الباطل ضد الحق قال (الثالثة: يجوز نسخ الوجوبِ قبل العَمل . خلافاً للمعتزلةِ لنا أنّ إبراهيمَ عليه السَّلام أمرَ بذبح ولده بدليل قوله تعالى: ﴿افْعلْ ما تؤْمَرْ﴾ . ﴿إنَّ هذا لَهُوَ البلاءُ

وإلا فالمذكور في مختصر المدقق قبل وقت الفعل . قال الفاضل رحمه الله تعالى والحق أن المراد قبل الوقت الذي يتمكن فيه من إرادة الفعل، فيشمل ما قبل دخول الوقت وما بعده، الى حين عدم انقضاء زمان يسع المأمور به، والأول مثل أن يقول حجوا هذه السنة ثم يقول قبل دخول عرفة لا تحجوا ، والثاني مثل أن يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع الأسباب لا تحجوا . فالنسخ أبداً لا يتعلق بما مضى بل الى ما يقدر وقوعه في الاستقبال من أفراد الفعل . (لنا) على جواز النسخ قبل الفعل . (أن إبراهيم عليه السلام أمر بذبح ولده بدليل) قوله تعالى حكاية عن ولده الذبيح ﴿يا أبت افعل ما تؤمر﴾ بعد ما قال ابراهيم يا بني إني أرى في المنام إني اذبحك فانظر ماذا ترى . فدل أن المأمور به الذبح إذ هو المذكور لا غير . وبدليل قوله تعالى: ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ فانه لو لم يكن مأموراً به بأن لم يكن مأموراً بشيء أو أمر بمقدمات الذبح دونه لم يكن البلاء مبيناً، أما على الأول فظاهر، وأما على الثاني فلسهولة الامتثال فيه، قال العبري رحمه الله تعالى وفيه نظر . لأن أمره بالمقدمات مثل اضجاع الابن وأخذ المدية مع غلبه الظن بأنه مأمور بالذبح أيضاً بلاء مبين، ويمكن دفعه بأنه إيقاع لإبراهيم عليه السلام في

المبينُ﴾ ﴿وفدَيْناهُ بذبح عظيم﴾ [1] فنَسخَ قبله قبل تلك بناءً على ظنّه . قلنا لا

الجهل بما ظهر عليه أنه مأمور بالذبح مع أنه ليس كذلك . وهو باطل على أصل المعتزلة . وبدليل قوله: (وفديناه بذبح عظيم) أنه لو أمر بالمقدمات دون ذبح الولد لما احتيج الى الفداء الذي هو بدل المأمور به، وقد أتى بالمقدمات . ولأن الفداء إنما هو بدل أمر خاص، وهو تلف النفس، وهو حاصل ها هنا بالذبح . فيكون هو المأمور به دون مجرد المقدمات، لأن الأمر بها دونه لا يؤدى الى تلف النفس . فيحتاج الى فداء فثبت بهذه الوجوه أنه أمر بالذبح ووجب عليه . (فنسخ) ذلك الوجوب (قبله) أي فعل وقت التمكن من قبل الذبح لأنه لم يفعل، فلو كان مع حضور الوقت لكان عاصيا، واعترض عليه بأن لا نسلم أنه لو لم يفعل وقد حضر الوقت لكان عاصياً لجواز أن يكون الوقت موسعاً فيحصل التمكن، ولا يعصى بالتأخير ثم ينسخ . والجواب أنه لو كان موسعاً لأخر الفعل ولم يقدم على الذبح، وترو مع الولد عادة رجاء أنه ينسخ عنه لعظم الأمر، ومثله مما يؤخر عادة فتم الدليل، ولزم منه جواز نسخ الوجوب في الجملة قبل وقت العمل وهو المدعى. في شرح الجاربردي بعد بيان أنه أمر بذبح الولد . أن الآية الثالثة تدل على أن ذبح الولد قد انتسخ. ويدل على أنه قبل وقت العمل أنه لولا ذلك لعصى . وقوله فنسخ قبله نتيجة للمتقدمين، والمصنف ترك المقدمة الثانية لما يدل عليها، وهو قوله: وفديناه . أقول كأنه أراد بالمقدمتين أنه أمر بالذبح وانتسخ قبل وقت العمل، ولاخفاء أنه لادلالة لشرعية الفداء على انتساخ حكم الأصل، بل يبعد أن يدل على خلافه، يؤكده ما ذكره الفاضل من أن الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء، في قبول ما يتوجه إليه من المكروه، ولو كان ذبح الولد نفعا لما احتاج الى ما يقوم مقامه، وأيضاً لاخفاء في ظهور كون وفديناه مورداً هنا للاستدلال به على أنه أمر بالذبح، وأن الضمير في فنسخ للأمر بذبح الولد فهو عين المقدمة

(١) الصافات ١٠٦ ـ ١٠٧ .

يخطىء ظنُّه . قلنا إنه امْتَثَل وإنه قَطَعَ فوُصِلَ . قلنا لو كانَ كذلك لم يَحْتجْ إلى الفدّاءِ قيل الواحد بالواحدِ لا يؤمرُ ويُنهى . قلنا يجوزُ للابْتلاء) أقول نسخ الوجوب قبل العمل جائز عندنا . كما إذا قال الشارع صل بعد الغروب ركعتين ثم قال صحوة لا تصل . وخالف فيه المعتزلة وبعض الفقهاء، وتعبير المصنف بقوله قبل العمل . يقتضي أنه لا فرق في الخلاف بين الوقت وما قبله وما بعده، فأما قبل الوقت أو بعد دخوله، ولكن قبل مضي زمن يسعه فمسلم، وفي معناه أيضاً ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكين، نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر . يحتاج إلى نقل، وأما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس يحل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز، واقتضى كلامه الإتفاق عليه، وصرح في الأحكام في أول المسألة بالجواز، وإنه لا خلاف فيه . وهذا إنما يأتي إذا صرح بوجوب القضاء . أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه، وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله . فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف أيضاً، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس كذلك . فقد صرح الآمدي في الأحكام في أثناء الاستدلال بأن هذا جائز بلا خلاف . وانما الخلاف قبل التمكن . وصرح به أيضاً ابن برهان

الثانية الموقوف عليها النتيجة، ولعل الفاء وقع من الكاتب وهو الحامل للجاربردي على ما قال، والأصوب الواو . فعلى هذا يكون الدليل على المقدمة الثانية، غير المذكور في المتن . اعتماداً على ظهور أنه لم يفعل أصل الذبح، وما ذاك إلا بانتساخه قبل التمكن وإلا لعصى كما ذكرنا، ويرد عليه ما مر أن المصير الى الفداء دليل على أنه لم ينسخ كما في اختيار المولى الفداء عند وجوب دفع العبد . (قيل) لا نسلم أنه أمر بالذبح في نفس الأمر بل بحسب ما ظن، و (تلك) الآيات كلها (بناء على ظنه) يعني أنه لما ظن أمر بالذبح قيل افعل ما تؤمر، وكان هذا بلاء مبينا، وكان الذبح فداء (قلنا) إذا كان ظنه أنه أمر به كان مأموراً به في الواقع . إذ (لا يخطىء ظنه) لأنه قال عليه الصلاة

في الوجيز وإمام الحرمين في البرهان . فقال والغرض من المسألة أنه إذا فرض ورود الأمر بشيء، فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي وقت إتصال الأمر به زمن يسع الفعل المأمور به، وعبارة المحصول والحاصل هل يجوز نسخ الشيء قبل مجيء الوقت. وعبارة التحصيل والأحكام وابن الحاجب قبل الوقت، ثم إن المسألة ليست خاصة بالوجوب بل غيره كذلك أيضاً . لا جرم عبر في المحصول بالشيء كما تقدم نقله عنه . (قوله لنا) أي الدليل على الجواز أن إبراهيم عليه السلام أمره الله تعالى أن يذبح ولده ثم نسخ ذلك قبل الفعل وهذا الولد قال في المحصول أنه إسماعيل . وقال جماعة أنه إسحق، وصححه القرافي فأما كونه أمر بالذبح فلثلاثة أوجه أحدها قوله تعالى حكاية عن والده يا أبت: (﴿افْعَلْ ما تُؤْمَرُ﴾ [1] الآية جواباً

والسلام ظن المؤمن لا يخطىء، فظن النبى أولى خصوصا في قتل الولد المحرم بحسب الأصل . فان (قيل) سلمنا أنه أمر بالذبح لكن لا نسلم نسخه قبل فعله . (أنه) عليه السلام (امتثل، وأنه) عليه السلام (قطع) شيئاً من الحلق ثم بعد ذلك قد التأم (فوصل) ولهذا قال الله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ (قلنا لو كان كذلك) أي لو كان امتثل (لم يحتج الى الفداء) لأن الإحتياج الى البدل إما يكون بتقدير عدم المبدل وإلا إجتمعا . والثاني باطل لقوله تعالى: « وفديناه » فإن (قيل) لو جاز نسخ الشيء قبل فعله . لكان الشخص الواحد بالنسبة الى فعل واحد في وقت واحد مأموراً ومنهياً . و (والواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى) لاستلزامه التكليف بالمحال . (قلنا) لا نسلم بطلان ذلك بل (يجوز للإبتلاء)، وإنما يمتنع لو طولب منه الفعل والكف معاً وهو ممنوع . بل يطلب منه أولا الفعل مثلا ليظهر أنه هل يعزم عليه أم لا، ثم يطلب منه الكف عنه للغرض المذكور من غير أن يبقى تعلق الطلب بالفعل . كما يقول السيد لعبده افعل كذا مجربا له ثم لما علم تشمره له . قال عقيب ذلك لا يفعله . المسألة (الرابعة يجوز النسخ) أي نسخ حكم (بلا بدل

---

(١) الصافات ١٠٦ ـ ١٠٩ .

لقوله: ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ الثاني قوله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾ الثالث قوله تعالى: ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ فلو لم يكن الذبح مأموراً به لما كان فيه بلاء، ولم يحتج إلى الفداء، وأما كونه نسخ قبله فلأنه لو لم ينسخ لذبح. لكنه لم يذبح، ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه إعترض الخصم بأمرين : أحدهما وهو إعتراض على المقدمة الأولى، أنا لا نسلم أنه كان مأموراً بالذبح، وإنما كان مأموراً بالمقدمات، فظن أنه مأمور بالذبح، وتلك الأمور تمسكتم بها من قوله: ﴿إفعل ما تؤمر﴾ وقوله: ﴿إن هذا هو البلاء﴾، وحصول الفداء إنما هي بناء على ظنه أنه مأمور، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن ظنون الانبياء مطابقة يستحيل فيها الخطأ لا سيما في ارتكاب هذا الأمر العظيم، الثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية. لا نسلم أن الوجوب نسخ قبل الفعل. فإن ابراهيم قد امتثل، ولكنه كان كلما قطع شيئاً وصله الله تعالى، والجواب أنه لو كان كما ذكرتم لم يحتج الى الفداء فإن الفداء بدل والبدل انما يحتاج اليه اذا لم يوجد المبدول، (قوله قيل الواحد) أي عارضنا الخصم فاستدل بأنه لو جاز أن يرد الأمر بشيء في وقت، ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت لكان الشخص الواحد بالفعل الواحد في الوقت مأموراً به منهياً عنه. وهو محال. وأجاب المصنف بأنه إنما يكون محالا إذا كان الغرض حصول الفعل، وأما إذا كان المقصود هو إبتلاء المأمور أي إختياره وامتحانه فيجوز. فإن السيد قد يقول لعبده إذهب غداً إلى موضع كذا راجلا وهو لا يريد الفعل بل يريد امتحانه ورياضته، ثم يقول له لا تذهب، وأجاب ابن الحاجب أيضاً بأن الأمر والنهي لم يجتمعا في وقت واحد. بل بورود النهي إنقطع

أو ببدل أثقل منه) خلافا لقوم . لنا الوقوع (كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى) فإنه نسخ بلا بدل . وكذا نسخ وجوب الإمساك بعد الفطر في الصيام (و) نسخ (الكف عن الكفار) . الثابت بقوله (وَدَعْ أَذَاهم) وقوله لكم دينكم (بالقتال) أي بآيات القتال أو بوجوبه . فإنه نسخ ببدل أثقل . وكذا نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان . وأيضاً إن لم نقل برعاية

تعلق الأمر كانقطاعه بالموت . قال الرابعة ـ يجوزُ النسخ بلا بدل أوْ ببدَلٍ أثْقل منهُ كنَسْخ وجُوب تقْديمِ الصّدقةِ على النَّجوى ، والكفِّ عن الكفَّار بالقِتال استُدلَّ بقوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيرٍ منها﴾ [1] قلنا ربما يكون عدمُ الحكْم الأثقلَ خيراً ،

المصالح فلا اشكال . فإن قيل بها فلا استحالة عقلا . بأن تكون المصلحة في النسخ بلا بدل أو ببدل اثقل، وعبارة المحقق قد اختلف في جواز نسخ التكليف من غير تكليف آخر . قال الفاضل قيد بالتكليف لأنه لا خلاف في أن النسخ إنما يكون بدليل وهو لا محالة يثبت حكما آخر . كالإباحة في نسخ تحريم ادخار لحوم الإضاحي ولا في أن كل آية تنسخ يؤتى بآية أخرى يكون العمل بها أكثر ثوابا أو مثلها، والظاهر أن مراد القائلين بوجوب البدل في النسخ هو إثبات حكم متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم المنسوخ، كالإباحة عند نسخ الوجوب أو الحرمة . على ما ذهب إليه الزمخشري من أن النسخ هو الإذهاب الى بدل، والانساء هو الاذهاب لا الى بدل، واعترض عليه بان الآية التي ستذكر تدل على وجوب البدل فيها، والجواب أن المراد بالبدل حكم يتعلق بذلك الفعل، والآية الأخرى لا يلزم أن تكون كذلك بل قد تدل على ما لا تعلق له بذلك الفعل . ثم قال والحق أنه يجوز النسخ بلا حكم بأن بدل الدليل على ارتفاع الحكم السابق من غير إثبات حكم آخر . فلا يحتاج الى تقييد البدل بالتكليف، وعلى هذا لا يكون نسخ تحريم الادخار الى إباحة من النسخ بلا بدل . (استدل) على خلاف المختار (بقوله تعالى) ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها (نأت بخير منها)أو مثلها﴾ فأنه يدل على أن النسخ لا يكون إلا ببدل خير من المنسوخ أو مثله فلا يجوز بلا بدل أو ببدل أثقل لأنه ليس بخير بالنسبة إلينا (قلنا) المعنى نأت بآية أخرى مثلها في الثواب أو أكثر كما مر، ولا يلزم منه الاتيان بحكم متعلق بالفعل الذي كان الحكم المنسوخ متعلقا به، سلمنا . لكن (بما يكون عدم الحكم) الحاصل من النسخ بلا بدل أي حكم آخر يتعلق بما

---

(١) البقرة ١٠٦ .

الخامسةُ ينسخُ الحكْمُ دونَ التّلاوةِ مثلُ قوله تعالى: ﴿متاعاً إلى الحَول﴾ الآية وبالعَكس مثلُ ما نُقل ﴿الشيخُ والشيخة إذا زَنيا فارْجُوهُما الْبتَّةُ﴾ ويُنسخان معاً

تعلق به المنسوخ أولا . (أو) البدل (الأثقل) بدلا عن الحكم المنسوخ (خيراً) منه . أما الأول فظاهر إذ فيه الانتقال من العسر الى اليسر، وأما الثاني فلأنه أكثر ثوابا لقوله عليه السلام (أفضل الأعمال أحمزها) أي أشقها (وقوله لبعض النساء أجرك على قدر تعبك، فان قلت العدم شر محض فكيف يكون خيراً، وأيضاً الماتي به يكون أمراً وجودياً محققا، والعدم ليس كذلك . قلنا الأول مبني على قاعدة الفلسفة ولو سلم فالمراد خيرية اليسر والترفه الحاصل في ضمنه . والثاني ممنوع بل الماتي به أعم كالإباحة التي هي عدم الحرج في الفعل والترك، ولو سلم فالمأتي به في التحقيق هو التيسير والتسهيل هنا . المسألة (الخامسة) في أقسام المنسوخ قد (ينسخ الحكم دون التلاوة مثل قوله تعالى) في المتوفى عنها بزوجها (﴿مَتاعاً الى الحول﴾ [1] الآية) فانه مثبت في المصاحف متلو في الصلاة وقد نسخ حكمه بأربعة أشهر وعشراً كما مر (وبالعكس) أي قد تنسخ التلاوة دون الحكم (مثل ما نقل) عن عمر رضي الله عنه (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجوهما البته) . نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم . فالحكم وهو وجوب الرجم على المحصن والمحصنة باق مع نسخ التلاوة، فهذان يدلان على الوقوع والجواز . وخالفنا المعتزلة في ذلك . وقد يستدل على الجواز بأن جواز التلاوة حكم للاية، وما تدل عليه من الأحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما فيجوز . نسخ كل منهما بدون الاخر . ونسخ كليهما أيضاً، وإليه أشار بقوله: (وينسخان) أي التلاوة والحكم (معاً كما روى عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت . كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس) رضعات معلومات فان حكمه وتلاوته منسوخان عند الجمهور وذهب البعض الى بقاء حكمه . ثم ان منسوخ

---

(١) البقرة ٢٤٠ .

كما رُوي عن عائشة رضيَ الله عنها أنها قالتْ كان فيما أُنزلَ الله عشر رَضعاتٍ محرّماتٌ فنُسِخْنَ بخمس. السادسة يجوزُ نسخُ الخبر المستقبلِ . خلافاً لأبي هاشمٍ لنا

الحكم دون التلاوة قرآن فلا يجوز للمحدث مسه اتفاقا . وما هو بالعكس . قد اختلف فيه وذكر المدقق أن الأشبه الجواز لخروجه عن كونه قرآنا . والمنقول عن الامدي المنع . واحتجت المعتزلة بأن التلاوة مع الحكم كالعلم مع العالمية في ان الثاني لا يتحقق بدون الأول، فكما يمتنع الانفكاك هنا فكذلك هناك . والجواب انا لا نسلم أن العالميه أمر وراء قيام العلم بالذات لازما له، ولو سلم فلا يلزم من نسخ أحدهما دون الآخر الانفكاك الممتنع، إذ التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواماً . أي يدل ثبوتها على ثبوته ولا يدل الدوام على الدوام . فحينئذ إذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وهو غير الدليل . وإذا نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه وهو غير المدلول، فلا يلزم الإنفكاك بين الدليل والمدلول . بخلاف العالمية مع العلم لتلازمهما ابتداء ودواماً . المسألة (السادسة) في نسخ الخبر لا خلاف في أن التكليف بالأخبار بشيء من عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري، وإحراق النار، وإيمان زيد . ثم نسخه بعد ذلك جائز والخلاف في نسخه بنقيضه، بأن يكلف الأخبار بنقيض ذلك الشيء . كما إذا قيل أخبر بأن النار محرقة، ثم قال أخبر بأنها ليست بمحرقة . والمختار عند الأشاعرة الجواز . خلافا للمعتزلة بناء على أصلهم في حكم العقل . لأن أحدهما كذب فالتكليف به قبيح، وأما نسخ مدلول الخبر ففيه تفصيل، فان كان مدلوله مما لا يتغير كوجود الباري وحدوث العالم لا يجوز نسخه، اتفاقا (وإن كان مما يتغير كايمان زيد) وكفره وإن كان ماضياً فالجمهور على عدم جواز نسخه إذ الماضي قد ارتفع وانقضى فلا يحتاج الى رافع . وكلام الإمام يشعر بجوازه حيث قال: إذ قال عمرت نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه ألف سنة إلا خمسين عاما، ورد بأنه إما كذب أو هذيان وكلاهما على الله تعالى محال، وإن كان

أنّه يَحتملَ أنْ يُقالُ لأعاقبنّ الزّاني أبداً . ثمّ يقالُ أردْتُ سنَة قيل يُوهِمُ الكذِبَ . قلنا ونَسخ الأمرُ يوهِمُ البدَاء . أقول ذهب الشافعي إلى أن النسخ لا بد له من بدل . فقال في الرسالة ما نصه وليس بنسخ فرض أبداً ، إلا إذا أثبت مكانه فرض . هذا لفظه بحروفه . وذهب أيضاً على ما حكاه عنه ابن برهان في الوجيز والأوسط . إلى أنه لا يجوز النسخ إلى بدل هو أثقل إلى المنسوخ ، وذهب الجمهور ومنهم الإمام والآمدي واتباعهما إلى جواز الأمرين . أو الأول فلأن تقديم الصدقة على نجوى الرسول كان واجباً ثم نسخ بلا بدل . وأما الثاني فلأن الكف على الكفار كان واجباً

مستقبلا فعند البصري وعبد الجابر وعبدالله البصري أنه (يجوز نسخ الخبر المستقبل) وهو مختار المصنف . (خلافاً لأبي هاشم) والقاضي والجبائي على ما نقل الجاربردي . (لنا) على المختار (أنه يحتمل أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً ثم يقال) بعده (أردت سنة) إذ لا يلزم منه محال . قيل فيه نظر . قال الجاربردي وذلك لأن المانعين يجوزون نسخ مثل هذا الخبر لأنه في معنى الطلب أي الأمر أو النهي ، فيجوز نسخ حكمه ، أقول كأنه أراد أن المثال المذكور في معنى لا تزنوا فتعاقبوا أبدا ثم نسخ التأييد ولا يخفى ما فيه من التمحل ، بل وجه النظر ما قال المحقق من أن مثل هذا ليس من المتنازع ، فانا قد اتفقنا على أنه يجوز أن يقول أما أنا فافعل كذا أبداً . ثم يقول أردت عشرين سنة لكنه تخصيص لا نسخ فلا خلاف تحقيقاً ، واستدل أيضاً بأنه إذا قال أنتم مأمورون بصوم رمضان ثم قال لا تصوموا رمضان جاز اتفاقا ، والجواب أنه نسخ لوجوبه لا لمدلول الخبر وهو وقوع الأمر . قال: قال الفاضل . وتحقيقه أنه إن سبق منه أمر بالصوم فهذا إخبار عنه فالنسخ إنما هو لذلك الأمر . وإن لم يسبق أمر فهذا تعبير عن الأمر بصورة الخبر وليس باخبار . وهذا ما قال في المنتهى جاز نسخه . لأنه في معنى صوموا فليس بخبر . فانْ (قيل) لا يجوز نسخ الخبر المستقبل لأنه (يوهم الكذب) ، وإيهام الكذب قبيح . وإنما لم يقل يوجبه لأن لفظ التأييد لا يفيد قطعا الاستمرار ، (قلنا و) كما أن ذلك

أي كان قتالهم حراماً لقوله تعالى: ﴿ودع أذاهم﴾ [1] ونحوه ثم نسخ بإيجاب القتل مع التشديد فيه كثبات الواحد للعشرة. وذلك أثقل من الكف. واستدل الخصم على منعهما بقوله تعالى: ﴿ما نَنْسَخ من آيةٍ أو نُنْسِهَا نَأْتِ بخيرٍ منها أَوْ مِثْلِها﴾ دلت الآية على أنه لا بد من الاتيان بحكم هو خير من المنسوخ أو مثله. فدل على المدعى أما الأول فواضح وأما الثاني فلأن الأثقل والأشق لا يكون خيراً للمكلف، وجوابه أن عدم الحكم قد يكون خيراً للمكلف من إثباته للمكلف في ذلك الوقت لمصلحة، وقد يكون الأثقل أيضاً خيراً له باعتبار زيادة الثواب وأجاب في المحصول أيضاً بأن نسخ الآية معناه نسخ لفظها، ولهذا قال نأت بخير منها. قال ابن الحاجب ولئن سلمنا فمدلول الآية لم يقع فأين نفي الجواز. المسألة الخامسة يجوز نسخ الحكم دون التلاوة كنسخ الاعتداد بالحول من قوله تعالى: ﴿متاعاً إلَى الحَوْلِ﴾ وبالعكس كما روى الشافعي والترمذي وغيرهما من عمر أنه قال: (ومما أنزل الله تعالى في كتابه ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها ألبتة﴾ وذكر البخاري ومسلم قريباً منه أيضاً، والمراد بالشيخ والشيخة المحصن والمحصنة، ويجوز نسخهما معاً لما روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس، لا يتم بما نقله المصنف عن عائشة وهو مطلق الإنزال، بل لا بد أن ينضم إليه كونه من القرآن كما قررناه لأن السنة أيضاً منزلة المسألة السادسة لا نزاع في نسخ تلاوة الخبر ونسخ تكليفنا بالاخبار به. قال الآمدي إلا إذا كان نسخه يوجب الاخبار بنقيضه وهو مما لا يحتمل التغير. كحدوث العالم (فان المعتزلة تمنعه، لأن التكليف بالكذب قبيح، وعقلا عندنا أنه يجوز)، وأما نسخ مدلول الخبر أي إخراج بعض الأزمنة الداخلة فيه لا رفعه

يوهم الكذب فكذا (نسخ الأمر يوهم البداء)، لعدم كونه نصاً في بيان الانتهاء، وإلا لما اختلف في كونه بيانه فجوابكم جوابنا، قال المراغي وذلك أن يقال لما لم تكن دلالة الأمر والخبر قاطعة فبورود النسخ علم أنه لم يرد المنسوخ. قال

---

(١) الاحزاب ٤٨.

بالكلية كما نبه عليه في المحصول فهي مسألة الكتاب، وحاصلها أنه إن كان مما لا يتغير فلا يجوز اتفاقاً . كما قاله الإمام والآمدي ولم يستثنه المصنف، وأما الذي يتغير فقال الإمام والآمدي يجوز نسخه مطلقاً، قالا سواء كان ماضياً أو مستقبلاً، أو وعداً أو وعيداً، وقال ابن الحاجب لا يجوز مطلقاً ونقله في المحصول عن أكثر المتقدمين، وفي الكتاب والحاصل عن أبي هاشم فقط، وقال المصنف، إن كان مدلوله مستقبلا جاز وإلا فلا، وهذا المذهب نقله الآمدي، ولم ينقله الإمام ولا ابن الحاجب. ثم محل الخلاف كما قال ابن برهان في الوجيز إذا لم يكن الخبر معناه الأمر فان كان كقوله تعالى: ﴿لا يَمَسُّهُ إلا المُطَهَّرُونَ﴾ [1] جاز بلا خلاف وتبعه عليه ابن الحاجب وصرح في المحصول وغيره بأن الخلاف يجري فيه، وإن تضمن حكماً شرعياً، ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه يصح عقلا أن يقال لأعاقبن الزاني أبداً، ثم يقال أردت سنة واحدة، ولا معنى للنسخ إلا ذلك. فان النسخ إخراج بعض الزمان وهو موجود هنا، استدل المانع بأن نسخه يوهم الكذب، لأن المتبادر منه إلى فهم السامع إنما هو استيعاب المدة المخبر بها وإيهام القبيح قبيح، وجوابه أن

العبري وفيه نظر . فان خبر الله وأمره يوجبان القطع، وإلا ارتفع الوثوق على إخباره وأوامره . أقول لا نسلم أن كل أمر وخبر من الشارع كذلك . إن أراد به قطع الاحتمال أصلا على ما يناسب معنى اليقين، وهو الذي نفاه المراغي . فلا نسلم ارتفاع الوثوق بانتفاء القطع بهذا المعنى، إذ يكفيه علم الطمأنينة . وإن أراد قطع احتمال الناشيء عن دليل على ما هو معنى علم الطمأنينة فلا ينافي ورود الناسخ . لبيان أنه لم يرد المنسوخ . قال الجاربردي النزاع في الاخبار عن منكر فانه لعمومه جاز رفع بعضه، والناسخ معروف لاخراجه بخلاف الاخبار عن المتحد . إذ يستحيل رفعه فانه كذب . مثل أن يقال يضرب زيد في الساعة الفلانية ثم يقال لا يضرب فيها

---

(١) الواقعة ٧٩.

نسخ الأمر أيضاً يوهم البداء، وهو ظهور الشيء بعد خفائه، فلو امتنع نسخ ذلك الإيهام لامتنع ذلك أيضاً. قال (الفصل الثاني في الناسخ والمنسوخ وفيه مسائل الأولى الأكثر على جوازِ نسْخِ الكتابِ بالسُّنَّةِ كنَسْخِ الجَلْدِ في حقِّ المحْصنِ -

---

بعينها . أقول الأول ليس من المتنازع فيه أيضاً لأنه لا تخصيص ولا خلاف في جوازه في الاخبار (الفصل الثاني في) أقسام (الناسخ والمنسوخ) وهما إما كتابان أو سنتان أو أحدهما كتاب والآخر سنة أما الأول فقد مر في جواز نسخ بعض القرآن، وأورد الآخرين في مسألتين من هذا الفصل . (وفيه مسائل) المسألة (الأولى) فيما يكون أحدهما كتابا والآخر سنه متواترة بأن يكون المنسوخ كتابا والناسخ سنة أو بالعكس . (الأكثر) أي أكثر الأئمة اتفقوا (على جواز نسخ الكتاب بالسنة) . والدليل الوقوع . (كنسخ الجلد في حق المحصن) الثابت بآية الجلد . برجمه عليه السلام ماعز الأسلمي . رضى الله عنه قال الخنجي رحمه الله هذا تخصيص . لأنه إخراج البعض لا نسخ . لأنه لم يبين انتهاء الحكم، ورده العبري بأنهم كانوا يجلدون الزاني بكراً كان أو محصناً ولا يرجونه، ثم رجموا المحصن فلو كان تخصيصاً لما ثبت الجلد في حقهما من أول الأمر . أقول هذا مخالف لاعتراف المصنف بأن ذلك من قبيل التخصيص كما مر في تخصيص الكتاب بالسنة . اللهم إلا إذا جعل النسخ أعم، وقد يستدل بأن ذلك لو امتنع فليس بالذات وهو ظاهر فيكون بالغير، والأصل عدمه في محصول الإمام . فان قلت بل نسخ بما كان قرآناً وهو الشيخ والشيخة . قلنا لم يكن ذلك قرآنا لما قال عمر رضى الله عنه . لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لا لحقته بالمصحف، ويقال عليه مجرد نسخ تلاوته وإخراجه عن المصحف كاف في صحة قول عمر رضى الله عنه، ولا يلزم منه القطع بانه لم يكن قرآنا البتة . قال العبري قوله الشيخ والشيخة لا يدل على رجم المحصن بل على رجم الشيخ الزاني بكرا كان أو محصناً . وكذا في الشيخة . بل الناسخ فعله أو

وبالْعكْس كنَسخِ القِبْلةِ . وللشافعي رضيَ الله عنهُ قولٌ بخلافِها . دَليله في الأوَّل قولُهُ تعالى: ﴿نأتِ بخيْر منها﴾ ورُدَّ بأنَّ السُّنَّة وَحي أيضاً .

قوله . والشيبان يرجمان، ومعنى[1] قول عمر رضى الله عنه زاد فيه ما ليس منه يقتضى نفى كونه من القرآن . أقول أما دفع الأول فبالاتفاق على تفسيرهم الشيخ والشيخة بالمحصن والمحصنة . والثاني يجوز أن يكون المعنى زاد في الوحى المتلو المكتوب في المصحف الآن ما ليس منه . وهو لا ينفى كونه قرآنا في الجملة . قال المحقق إن خبر الرجم من الآحاد فلا يكون من المدعى . وهو نسخ القرآن بالخبر المتواتر . بل هو من الصور التي لا يجوز باتفاق بيننا، وإن جوزه البعض أقول هو من القسم الذي يسميه الحنفية بالمشهور وهو قريب من المتواتر، وحكمه حكمه في جواز النسخ به، بل جعله البعض أحد قسمي المتواتر وفيه نظر .[2] قوله: (وبالعكس) أي عكس جواز نسخ الكتاب بالسنة، أي واتفقوا أيضاً على جواز نسخ السنة بالكتاب . والدليل عليه أيضاً الوقوع . (كنسخ القبلة) أي نسخ وجوب التوجه الى القبلة التي كانت بيت المقدس وهو ثابت بالسنة بقوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ في محصول الإمام لا يجوز . أن يكون الوجوب السابق بآية منسوخة التلاوة لا بالخبر والجواب أن تجويز مثل ذلك اعتباره يقتضى عدم تعيين الناسخ والمنسوخ في شيء من الصور . لاحتمال أن يكون النسخ لغيره . (وللشافعي رضى الله عنه قول) فيه (بخلافها) أي نقل عنه القول بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس . (دليله في الأول) خاصة (قوله تعالى) ما ننسخ من آية أو ننسها (نات بخير منها) أو مثلها فهذا يدل على أن ما ننسخ به القرآن يجب أن يكون خيرا أو مثلا . والسنة ليست كذلك وأيضاً الضمير في نات لله تعالى فيجب أن لا نسخ إلا بما أتى به وهو

---

(١) هذا هو الاعتراض الثاني للعبري وقد رد الشارح كلا الاعتراضين بقوله أما دفع الخ .

(٢) مدفوع بان المتواتر إما متواتر لفظاً ومعنى أو معنى فقط وهو مشهور . .

وفيها قوله تعالى: ﴿لتبيّنَ للناس﴾[1] وأجيبَ في الأوّل بأنَّ النسْخ بيانٌ.

القرآن . ويحتمل أن يكون مراد المستدل الأول، أو الثاني . أو كليهما وقول المصنف . (ورد بان السنة وهي أيضاً) يحتمل كونه جوابا عن هذا دون ذاك وبالعكس وعن كل منهما . وتقديره على الأول أن السنة مثل الكتاب لأنها وحي أيضاً، وعلى الثاني أنها أيضاً مما أتى به الله تعالى لأنها وحي يوحي، لأنه ما ينطق عليه السلام عن الهوى، وعلى الثالث أنها وحى ومما أتى به الله فتكون مثل الكتاب . والفرق بالاعجاز وعدمه، وأيضاً يجاب عن الأول بانا لا نسلم أن دلالة الآية على أن ما نسخ به القرآن خير منه أو مثله بل على أن الحكم الناسخ خير للمكلف من المنسوخ . لأن القرآن لا تفاضل فيه فيكون بعضه خيراً من البعض . ثم ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون أصلح بالنسبة الى المكلف أو مساويا لما ثبت بالقرآن كذا ذكر المحقق . قال الفاضل مبنى الاستدلال على أن الخير والمثل هو الذي وقع به النسخ . وقد سلم في الجواب وهو باطل لأن الاتيان بأحدهما قد رتب على الانساء أيضاً مع أنه إذهاب لا الى بدل، ولأن ترتب الاتيان به على النسخ يقتضى سابقة النسخ . فلو كان النسخ به لزم الدور . على أنا في مقام المنع، وهو أنا لا نسلم دلالة ذلك على كون الناسخ هو الخبر أو المثل . بل على أنه إذا نسخ آية أو انساها فقد يأتى بآية أخرى العمل بها أكثر ثوابا أو مساوياً كما مر، وقد يستدل بأن الآية تدل على أن بدل المنسوخ خير منه أو مثل له . والناسخ بدل . فيجب أن يكون كذلك . وليس بشيء لأنه أن أريد بالبدل حكم يتعلق بالفعل المنسوخ حكمه على ما هو الحق . فلا دلالة في الآية على لزوم البدل . فضلا عن كونه خيرا أو مثلا كيف والانساء إذهاب لا الى بدل . وان أريد بالآية الأخرى التي يأتى بها فلا نسلم أنه الناسخ وقد سبق تحقيقه، (و) دليل الشافعي (فيهما) أي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس (قوله تعالى): ﴿وأنزلنا إليك الذكر﴾ (لِتُبينَ للناس)[1] ما أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ، والمتمسك به في الأول بأنه يدل على أن السنة

---

(١) ٤٤ النحل.

وعورض في الثاني بقوله: ﴿تبياناً﴾ أقول المراد بالناسخ والمنسوخ بيان ما ينسخ وما ينسخ به من الأدلة. واعلم أنه يجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بمثله، وأما نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب فالأكثرون على الجواز، ونص الشافعي في الرسالة على امتناعها وهو مقتضى ما في المحصول في النقل عنه، فانه نقل عدم الجواز في نسخ السنة بالقرآن فيؤخذ منه العكس بطريق الأولى، ونقل عنه إمام الحرمين والآمدي وابن الحاجب قولين في نسخ السنة بالكتاب، والجزم بامتناع العكس. وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين في نسخ السنة بالكتاب، والجزم بامتناع العكس. وكلام المصنف مشعر بأن له في المسألتين قولين وهو غير معروف، فان جوزنا فيشترط في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة، وقد أوضحه المصنف في المسألة الآتية. فلذلك أهمله هنا ثم استدل المصنف على كون السنة المتواترة ناسخة للكتاب، بأن النبي ﷺ رجم المحصن مع أن آية الرجم شاملة له وفيه نظر من وجوه أحدها لا نسلم أنه متواتر، وثانيها أن هذا تخصيص لا نسخ، وقد ذكره المصنف بعينه مثالا لتخصيص الكتاب بالسنة، وثالثها أن الرجم بالقرآن المنسوخ

مبينة للكتاب، والنسخ رفع لابيان فلا تنسخ السنة اياه، وفي الثاني بأنها لما كانت بيانا له لم يجز نسخها بالكتاب، وإلا لكان بيانا لها . بناء على أن النسخ بيان الانتهاء، فيلزم توقف كشف معنى كل منهما على الآخر . وهو دور . أو يقال الآية تدل على أن المبين هو الرسول . فلا يكون الكتاب مبيناً . فلا يكون ناسخاً للسنة . إذ النسخ بيان (وأجيب في) الدليل (الأول بان النسخ بيان). لا رفع (وعورض) الدليل (في الثاني بقوله) تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ﴾ [1] (تِبيَاناً) لكل شيء . فأنه يدل على خلاف ما أثبت الخصم بدليله . إذ السنة شيء . والحق في الجواب أن للآية تدل على أن المبين الرسول . ولا خفاء أن بيانه تارة يكون بالكتاب . واخرى

---

(١) النحل ٨٩.

التلاوة، وهو الشيخ والشيخة المتقدم ذكره، واستدل أيضاً على كون الكتاب ناسخاً للسنة بأن التوجه إلى بيت المقدس كان ثابتاً بالسنة، إذ ليس في القرآن ما يدل عليه، ثم أنه نسخ بقوله تعالى: ﴿فول وجهك شطر المسجد الحرام﴾ ولك أن تقول القاعدة أن بيان المجمل يعد أنه مراد منه وإلا لم يكن بياناً لمدلوله، فيكون توجه النبي ﷺ إلى بيت المقدس مراداً من قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة﴾، لكونه بياناً له فيكون ثابتاً بالكتاب. (قوله دليله في الأول) أي استدل الشافعي على امتناع نسخ الكتاب بالسنة من قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ فانه يدل على أن الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لرجوع الضمير إليه، وذلك لا يكون إلا إذا كان الناسخ هو القرآن. ولهذا قال تعالى: ﴿ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير﴾ فأشعر بأن الآتي بالخير أو المثل أو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ بالسنة، فان الآتي بها هو الرسول، وأيضاً فانه يقتضي أن البدل يكون خيراً من الآية المنسوخة أو مثلا لها. والسنة ليست كذلك، وجوابه أن السنة حاصلة بالوحي أيضاً لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ الآية فالآتي بها هو الله تعالى، وأما الخير أو المثل فالمراد بها هو الأصلح في التكليف. والأنفع في الثواب. (قوله وفيهما) أي ودليل الشافعي في كل من المسألتين وهما نسخ الكتاب بالسنة وعكسه قوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما أنزل إليهم﴾ [1] فاما نسخ الكتاب بالسنة فلأن الآية دالة على أن السنة تبين جميع القرآن لأن ما من قوله تعالى: ﴿ما نزل إليهم﴾ عامة. فلو كانت السنة ناسخة لم تكن مبينة بل رافعة، وأما العكس فلأنه قد تقرر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبيناً لها. لأن النسخ بيان انتهاء الحكم وذلك دور. فتلخص أن الآية دالة على الحكمين.

بالسنة. سواء بين أحد المتساويين بالآخر. أو أحد المختلفين بآخر منهما. المسألة (الثانية لا ينسخ) الخبر (المتواتر بالاحاد) لأن خبر الآحاد

---

(١) النحل ٤٤.

ثم أجاب المصنف عن الأول بأنا لا نسلم أن النسخ مناف للبيان بل هو عينه) فانه بيان انتهاء الحكم. وأجاب عن الثاني بقوله تعالى في صفة القرآن: ﴿تبياناً لكل شيء﴾ فانه يقتضي أن يكون الكتاب بياناً للسنة كما أن قوله تعالى: ﴿لتبين للناس﴾ يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما، والأولى في الجواب أن يقال الاستدلال بقوله تعالى: لتبين للناس، على الحكمين

ظني. والمتوافر قطعي. فلا ينسخ الأخير بالأول، (لأن القاطع لا يدفع بالظن). وفيه إشعار بأن الكتاب لا ينسخ بالآحاد أيضاً، وأن المتواتر ينسخ بمثله. قال العبري إن أراد أنه لا يجوز عقلا فهو خلاف ما في المحصول من أن نسخ المتواتر بالاحاد جائز في العقل، وإن أراد عدم وقوعه مع الجواز عقلا فدليله مما يدل على الامتناع. أقول يمكن دفعه بأن مراد المحصول بالجواز عقلا. أنه لا يمتنع أن يقترن خبر الواحد بقرائن خارجية بحيث يبلغ حد الجزم فيجوز نسخ المتواتر به، ومراد المصنف بامتناعه أنه يمتنع نسخ المتواتر به من حيث أنه خبر واحد مع قطع النظر عن القرائن. واعترض الخنجي رحمه الله بأن المواتر وإن كان مقطوع المتن لكنه جاز كونه مظنون الدلالة، وخبر الواحد جاز أن يكون بالعكس فيتعادلان. فيجوز النسخ به كما يجوز التخصيص، وأجيب بأن النسخ أقوى فلعل التعادل لا يكفى فيه، وقيل عليه التعادل كاف. وإلا لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب، وأجيب بأنه لا بد للناسخ من الرجحان بوجه آخر. وإن لم يجز النسخ. كذا ذكر العبري رحمه الله أقول يجوز أن يكون المرجح وقوعه متراخياً، وأيضاً النسخ بيان كالتحصيص إلا أن ذلك قصر اللفظ على بعض الأوقات، وهذا قصره على بعض الأشخاص فيتساويان. فان (قيل) وقع نسخ المتواتر بالآحاد فان قوله: ﴿قل لا أجد فيما أوحى الى محرما﴾ الاية على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير. يدل على أن غير المذكورات في الاية بطريق الاستثناء غير معا لا يستقيم. لأن البيان إن لم يكن منافياً للنسخ فلا يتجه الاستدلال به على

امتناع نسخ الكتاب بالسنة، وإن كان منافياً فلا يتجه الاستدلال على العكس.
قال (الثانية - لا ينسخ المتواترُ بالآحادِ لأنّ القاطعَ لا يُدفعُ بالظنّ قيل: ﴿قُلْ لاَ أَجِدُ فيما أُوحِيَ إِليَّ مُحرَّماً﴾[1] منْسوخٌ بما رُوِيَ أنّه عليهِ الصّلاةُ والسّلام: «نهى عنْ أكْلِ كلِّ ذي ناب منَ السِّباع» قلنا لا أجِدُ للْحالِ فلا نَسْخَ أقول نسخ المتواتر بالآحاد جائزاً قطعاً، واختلفوا في وقوعه على مذهبين، كذا صرح به الآمدي في الأحكام ومنتهى السول، وعبر بقوله: اتفقوا، وفي المحصول ومختصراته نحوه أيضاً. فانهم جزموا بالجواز. وترددوا في الوقوع، وَعِبَارةُ المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجواز. واستدل على المنع. بأن المتواتر مقطوع به وخبر الواحد مظنون والقطعي لا يدفع بالظن. وهو إنما يستقيم ما فهمناه، ولذلك لم يذكره الإمام ولا مختصرو كلامه. نعم صرح ابن برهان في الوجيز بما أفهمه كلامهما. فقال وقال قوم هو مستحيل من جهة العقل. ثم استدل عليه بعين ما استدل به. فأما ان يكونا قد اطلعا على هذا ثم اختاراه وفيه بعد، وإما أن يحمل كلامهما على أنا

حرام. وهو (منسوخ بما روي أنه عليه الصلاة والسلام (نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع) وهو غير المستثنيات. فدل على جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد. (قلنا) لا نسلم حكم الخبر مطلقا كيف وفيه خلاف مالك رحمه الله. ولو سلم فمعناه (لا أجد) الآن فيما حصل من الوحي غير المذكورات. لأنه (للحال) ولا يدل على أنه لا يجد في المستقبل بحسب ما سيوحي إليه حراما فيه غيرها. (فلا نسخ) حينئذ. أي لا يكون النهي عن أكل ذي ناب نسخاً غايته أن يرفع بالخبر عدم التحريم الحاكية عنه الاية بمعنى أنه لم يثبت تعلق خطاب النهي بغيرها. وما هو إلا إخبار عن بقاء الإباحة. الأصلية الثابتة بظاهر العقل الى حين التكلم دائما، حتى يلزم نسخ هذا الأخبار، بل إنما لزم رفع الإباحة الأصلية الثابتة في الحال وفي المستقبل

---

(١) الانعام ١٤٥.

لا نحكم بالنسخ عند التعارض، بل يعمل بالمتواتر. وإن تقدم لقوته ودليل المصنف ضعيف لوجهين: أحدهما: ما قاله ابن برهان أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دوامه، والنسخ يرد على الثاني لا على الأول. الثاني: أنه لا يطرد لأن إخراج بعض أفراد العام بعد العمل به نسخ لا تخصيص كما تقرر. ودلالة العام على أفراده ظنية، وإن كان منبه مقطوعاً به، والخاص بالعكس فتعادلا. واستدل الخصم بأن قوله تعالى: ﴿قل لا أَجِد فيما أُوحِيَ إليّ مُحَرّماً على طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إلا أن يكونَ مَيْتَة﴾ [1] إلى آخرها يقتضي حصر التحريم في المذكور في الآية، وقد نسخ ذلك بما روي بالاحاد أن النبي ﷺ وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، وإذا ثبت نسخ الكتاب بالاحاد فنسخ السنة المتواترة به أولى، وأجاب المصنف بأن الآية ليست منسوخة، وذلك لأنها دلت على أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان مأموراً بأن يقول لهم لا أجد في الوحي

استصحابا . فالخبر قد حرم حلال الأصل ولم يرفع حكماً شرعياً، ومثله لا يسمى ناسخا اتفاقاً . فإن قلت حينئذ دلت الاية على عدم التحريم في الحال، وليس هناك وجوب فثبت بذلك الإباحة حالا وتبقى استصحابا . فالخبر نسخ لحكم شرعي . قلنا إن أريد بلزوم ثبوت الإباحة من الاية تعلق الخطاب بجواز الفعل والترك والإذن فيها فممنوع . كيف ولا يلزم من عدم تعلق خطاب بشيء تعلق خطاب آخر به . لجواز أن لا يتعلق شيء منهما، وإن أريد إشعارها ببقاء الإباحة الأصلية لم يثبت المطلوب، هذا غاية التقرير هنا . أقول لاخفاء في دلالة الاية على رفع الحرج في الفعل . ولا يقدح في ذلك عدم دلالتها على أنه تعلق خطاب آخر بالاذن، ويمكن دفعه بالتأمل فيما سبق . فإن قيل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا في الأَرْضِ جميعاً﴾ [2] يدل على إباحة ذي ناب فالخبر ناسخ له قلنا هو علم غير مبقي على عمومه، وظاهره

---

(١) الانعام ١٤٥.

(٢) البقرة ٢٩.

الحاصل غير المحرمات المذكورة، ولهذا قال أوحي بلفظ الماضي فيبقى ما عدا الأشياء المذكورة في الآية على الإباحة الأصلية، وحينئذ فيكون للنهي عن أكل ذي الناب والمخلب رافعاً لها، وهو ليس بنسخ، وبتقدير أن تكون الآية متناولة للاستقبال أيضاً، فالحديث مخصص لا ناسخ. قال (الثالثة الإجْماعُ لا يُنْسَخُ لأنَّ النَّص يَتقدَّمهُ. ولا ينعقدُ الإجْماعُ بخِلافهِ ولاَ القْياسُ بخِلافِ الإجماعِ. ولا

ضرورة تحريم كثير مما في الأرض بقواطع تخصصه، فجاز أن يكون الخبر مخصصاً بالاتفاق، على أن الحكم لا يتعين في الانتفاع بالأكل في جميع الحيوانات. المسألة (الثالثة الإجاع لا ينسخ) ولا بد من تقرير مقدمة وهي أن الإجاع إنما ينعقد دليلا بعد وفاته عليه السلام. إذ في حياته الإنعقاد بدون قوله عليه السلام لا يتصور. لأنه سيد المؤمنين فان وجد قوله. فالدليل حينئذ النص لا الإجاع لاستقلاله حجة. وحينئذ يلزم أن لا ينسخ الاجاع بالنص. (لأن النص يتقدمه) لعدم انعقاده إلا بعد وفاته عليه السلام. والناسخ يجب أن يكون متأخراً، ولا ينسخ أيضاً باجاع آخر. وذلك إنما يكون إذا انعقد الثاني بخلاف الأول. (ولا ينعقد الإجاع بخلافه) أي الثاني بخلاف الأول. لأنه يكون عن دليل ألبتة، فان كان قياساً فباطل لمخالفته الإجاع الأول. وإن كان نصاً فكذا لتقدمه ألبتة. ولزوم بطلان الأول لانعقاده على خلاف النص. (ولا القياس) إذ لا ينعقد القياس أيضاً (بخلاف الإجاع) لأن شرط صحته أن لا يخالف إجاعاً فثبت أن الإجاع لا ينسخ مطلقا إذ لو نسخ. لكان إما النص أو الإجاع أو القياس والكل باطل كما مر. فان قلت إذا اختلفت الأمة على قولين فهذا اتفاق منهم على أن المسألة اجتهادية يجوز الأخذ بكليهما. ثم يجوز إجاعهم على أحد القولين كما مر. فاذا أجمعوا بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الإجاع، وهو معنى النسخ. قلنا لا نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه، ولو سلم فلا يكون نسخا. إذ الإجاع الأول مشروط بعدم الإجاع الثاني. كذا

يُنسَخُ بِهِ أمَّا النصُّ وَالإجماعُ فَظاهرَان وأمّا القِياسُ فلزوالهِ بزوَال شرْطِهِ .
والْقياسُ إنّما يُنْسَخُ بقياسٍ أجْلى منه)، أقول اختلفوا في نسخ الإجماع، والنسخ به على مذهبين حكاهما الآمدي وغيره والمختار عنده وعند الإمام وأتباعهما كابن الحاجب والمصنف المنع، فأما كونه لا ينسخ فلأن النسخ إنما يكون بنص من

ذكر المحقق . (ولا ينسخ به) أي بالإجماع شيء من النص والإجماع والقياس . (اما النص والإجماع فظاهران) . لامتناع انعقاد الإجماع على خلاف النص . أو الإجماع . قال الخنجي رحمه الله لا نسلم أن الإجماع المخاطب للنص خطأ . وإنما يصح ذلك لو لم يكن الإجماع على نص راجح على النص المنسوخ بالإجماع، وأجيب بأن الناسخ للنص حينئذ النص لا الإجماع . (وأما القياس فلزواله بزوال شرطه) لأن شرط العمل به رجحانه وإفادته للظن . وقد انتفى بمعارضة القاطع وهو الإجماع فلا يثبت به الحكم . فلا يتصور رفع ولا نسخ . فان قلت قال ابن عباس لعثمان رضي الله عنهما كيف تحجب الأم بالأخوين وقد قال تعالى: ﴿فان كان له أخوة فلأمه السدس﴾[1] والأخوان ليسا أخوة فقال عثمان رضي الله عنه حجبها قومك يا غلام، وهذا يدل على نسخ حكم القرآن بالإجماع الجواب لا نسلم النسخ فانه يتوقف على إفادة الآية عدم حجب ما لبس بأخوة قطعاً . وهو ممنوع . لأنه فرع ثبوت المفهوم، وأن ثبت فظاهر فيجب حمله على غير الظاهر رفعا النسخ . وعلى أن الأخوين ليسا أخوة قطعاً . وهو فرع أن الجمع لا يطلق على الاثنين وأن ثبت أنه ليس حقيقة فيه فالجواز مجاز . لا ينكر . ولو سلم فيجب تقدير نص قد حدث قطعاً ليكون النسخ به . وإلا لكان الإجماع على خلاف القاطع فكان خطأ وأنه باطل . (والقياس إنما ينسخ بقياس أجلى منه) أي بقياس يكون أجلى من المنسوخ . لأن إفادة وصف الاجلى أقوى من إفادة وصفه في ولا ينسخ بالقياس إلا خفي وهو ظاهر ولا

---

(١) النساء ١١ .

الكتاب والسنة أو باجماع أو قياس والكل باطل، أما الأول وهو النص فلأنه متقدم على الإجماع إذ جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ ، والإجماع لا ينعقد في زمنه عليه الصلاة والسلام لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم فثبت أن النص متقدم على الاجماع، وحينئذ فيستحيل أن يكون ناسخاً له، وأما الثاني وهو الاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف إجماع آخر، إذ لو انعقد لكان أحد الاجماعين خطا لأن الأول إن لم يكن عن دليل فهو خطأ وإن كان عن دليل كان الثاني خطأ لوقوعه على خلاف الدليل، وإلى هذا أشار بقوله: ولا ينعقد الاجماع وهو بالواو لا بالفاء فاتهمه، وأما الثالث وهو القياس فلأنه لا ينعقد على خلاف الاجماع كما ستعرفه في بابه إن شاء الله تعالى (قوله: ولا ينسخ به) يعني أن الإجماع أيضاً لا يكون ناسخاً لغيره لأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس والكل باطل. أما النص فلاستحالة انعقاد الإجماع على خلافه كما ذكرناه، .وأما الإجماع فلما مر أيضاً من امتناع انعقاده على خلاف إجماع آخر. ولما كان السبب في امتناعه معلوماً مما تقدم عبر بقوله: أما النص والإجماع فظاهران، وأما القياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الإجماع فاذا انعقد الاجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه.

بالنص والإجماع إذ لا يبقى دليلا عند ظهورهما بخلافه أقول فيه بحث لجواز أن يكون تأثير القياس الأخفى أقوى وأصح فيجوز كونه . ناسخاً إذ العبرة لصحة الباطن . وتأثيره . والحق كما قيل التفصيل بأن يقال القياس إما مقطوع أو مظنون . والأول ينسخ بالمقطوع في حياته عليه السلام نصاً كان أو قياساً . وصورة هذا أن نسخ حكم الأصل بنص مشتمل على علة محققة متحقق في الفرع فينسخ . حكم الفرع أيضاً بالقياس، على الأصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثاله ان يثبت حرمة الربا في الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الربا في البر تنصيصاً على علة مشتركة بينه وبين الذرة . ويقاس عليه فيكون نسخاً للقياس بالقياس . ولورود نص نسخ

وزوال المشروط لزوال الشرط لا يسمى نسخاً، وفي هذا الجواب شيء يقدم في الرد على أبي مسلم. فان قيل هذا بعينه يلزمكم في النصوص فان من شرط اقتضائها الأحكام. أن لا يطرأ عليها الناسخ فاذا طرأ زالت لزوال شرطها، وحينئذ فلا نسخ، وجوابه أن النص في نفسه صحيح سواء طرأ الناسخ أم لا بخلاف القياس. (قوله: والقياس وإنما ينسخ بقياس أجلى منه) أي أوضح وأظهر كما إذا نص الشارع مثلا على تحريم بيع البر فالبر متفاضلا فعديناه إلى السفر جل مثلا لمعنى. ثم نص أيضاً على إباحة التفاضل في الموز وكان مشتملا على معنى أقوى من المعنى الأول. يقتضي إلحاق السفرجل به، فان القياس الثاني يكون ناسخاً للقياس الأول، ويعرف الأقوى بوجوه كثيرة مذكورة في الكتاب في تراجيح الأقيسة وهذا التقرير اعتمده، وإنما حصر المصنف ناسخ القياس في القياس الأجلى. لأن غيره إما نص وإما إجماع، وإما قياس مساو للأول، وإما ياس أخفى منه ويمتنع نسخه بالكل. أما الأول والثاني فلزوال القياس بزوال شرطه كما تقدم. وأما الثالث فلامتناع الترجيح من غير مرجح، وأما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح، وقد تحرر من كلام المصنف أن القياس قد يكون ناسخاً. وقد يكون منسوخاً لكنه لا ينسخ به. إلا قياس آخر أخفى منه. كما لا ينسخه إلا قياس أجلى. والذي قاله هو الصواب، وقال في المحصول يجوز نسخه في زمن الرسول بسائر الأدلة من النص والإجماع والقياس الأقوى. قال وأما بعد وفاته فهو وإن ارتفع في المعنى فليس بنسخ كما قدمناه، وهذا الذي قاله سهو. فانه قد نص قبل ذلك بقليل على أن الإجماع لا ينعقد في زمن الرسول، وعلى أنه يمتنع نسخ القياس به. لا جرم. أنه لم يذكر المسألة في المنتخب، وقال صاحب الحاصل أن هذا الكلام مشكل. وصاحب التحصيل ان فيه نظراً ولم يبينا وجه الاشكال، وقد تفطن المصنف للمشكل منه فحذفه. وحكى الآمدي في نسخ القياس عن بعضهم المنع مطلقاً، وعن بعضهم الجواز مطلقاً. لكن في حياته عليه الصلاة والسلام، ثم اختار تفصيلا. فقال إن كانت

. . . .

العلة منصوصة فهي في معنى النص فيمكن نسخ حكمه، بنص أو قياس في معناه. وإن كانت مستنبطة فان الدليل المعارض لها وإن كان مقدماً لكنه ليس بنسخ، وأما النسخ به فحكى فيه أقوالا، ثالثها الفرق بين الجلي والخفي. ثم قال والمختار أن العلة إن كانت منصوصة فهي في معنى النص.جواز في النسخ بالقياس المشتمل عليها. وإن لم تكن منصوصة فان كان القياس قطعياً كقياس الأمة على العبد في التقويم فانه يكون أيضاً رافعاً لما قبله من الأدلة. لكنه لا يكون نسخاً، وإن كان ظنياً فلا يكون نسخاً أيضاً. وذكر ابن الحاجب في المسألتين نحواً مما.ذكره قال: (الرابعة ـ نَسْخُ الأصل يَستلزمُ نسخُ الفحْوى. وبَالعكْس. لأنَّ اللاَّزِم يَستلزم نَفي مَلزومهِ والفحوى. يكُونُ ناسخاً) أقول

الربا في الذرة كان نسخاً للقياس بالنص. وأما بعد وفاته عليه السلام فلا ينسخ. إذ لا ولاية في النسخ للامة نعم قد يظهر أن القياس كان منسوخا كما إذا قاس الذرة على البر ثم اطلع على نص ناسخ الحكم. البر فإن له حكم الذرة أيضاً كان منسوخا، والثاني وهو المظنون لا ينسخ به ولا ينسخ. أما الثاني فلأن ما بعده لا بد وان يكون قطعياً أو ظنياً راجحا وأياً ما كان فقد بان زوال شرط العمل به. وهو عدم ظهور دليل راجح عليه. وأما الاول فلأن ما قبله اما ظني أو قطعي. فان كان قطيعا لم ينسخ به لامتناع نسخ المقطوع بالمظنون. وان كان ظنيا تبين زوال شرط العمل به، وهو رجحانه عند ظهور معارض راجح. فلا حكم له في زمان الراجح. فيرفع وحين لم يظهر الراجح كان واجب العمل، وقد عمل به فلم يرفع فلا نسخ على التقديرين. المسألة (الرابعة نسخ الاصل) أي المعنى الاصل المفهوم من الكلام أولا كتحريم التأفيف، مثلا الثابت بقوله ولا تقل لهما أف (يستلزم نسخ الفحوى) أي مفهوم الموافقة كحرمة الضرب وغيره. لان الاصل كالاساس الموقوف عليه الفحوى، ورفع الموقوف عليه يستلزم رفع الموقوف، ويقال عليه لا نسلم أنه موقوف على الاصل بل على الدلالة وهي باقية وإن نسخ

فحوى الخطاب هو مفهوم الموافقة كما تقدم. فاذا نسخ أصل الفحوى كتحريم التأفيف فهل يستلزم ذلك نسخ الفحوى كتحري الضرب. وكذلك العكس. اختلفوا فيهما على مذاهب حكاها ابن الحاجب ثالثها وهو المختار عنده أن نسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفحوى بخلاف العكس. وقال الآمدي في الأحكام المختار أنه ان جعلنا الفحوى من باب القياس فيكون رفع الأصل مستلزماً لرفع الفحوى بخلاف العكس. وإن جعلناه من باب النص فقال أعني الآمدي لكن في منتهى السول ان المختار أنه لا يلزم من رفع أحدهما رفع الآخر. وذكر في الأحكام نحوه أيضاً وجزم في المحصول بأن نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى، وأما عكسه فنقله من أبي الحسين ولم يرده وجزم المصنف بالاشمرين، واستدل على الثاني وهو أن نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل. بأن الفحوى لازم للأصل، ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، واما الاول فلم يستدل عليه، وقد استدل عليه الإمام بأن الفحوى تابع للأصل، ورفع المتبوع مستلزم لرفع التابع، وأجاب الآمدي وابن الحاجب بأن دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق

الحكم . (وبالعكس) أي نسخ الفحوى يستلزم نسخ الاصل أيضا (لان) الفحوى لازم للأصل ولا يخفى . أن (نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه)، ومما ذكر آنفا تبين جواز كون الفحوى منسوخا لجواز ملزومه وإمكانه، وهو كون الاصل منسوخاً بالاتفاق وكذا يجوز كونه ناسخاً . وإليه أشار قوله (والفحوي يكون ناسخاً) بالاتفاق لما ذكر في محصول الإمام من أن دلالته إنْ كانت لفظية فظاهر، لأنه حينئذ كسائر الدلالات الفعلية . وإن كان عقلية فهي نفسه فيجوز النسخ به . قال العبري رحمه الله وفيه نظر لأن ذلك إنما يكون لو كان طريقا شرعيا لا عقليا . أقول قد تقرر كونه من الحجج الشرعية بالأدلة وكونه عقليا بمعنى أنه ليس بمنطوق لا ينافي ذلك، والأخصر حينئذ أن يقال أنه دليل شرعي كالمنطوق . فيجوز النسخ به ما لم يبدو المانع . وذهب البعض الى جواز نسخ كل من الأصل والفحوى بدون

على حكمه وليست تابعة لحكمه، ودلالة المنطوق باقية بعد النسخ أيضاً . فما هو أصل ليس بمرتفع. وما هو مرتفع ليس بأصل . (قوله الفحوى يكون ناسخاً) أي بالاتفاق. كما قاله في المحصول قال: لأن دلالته إن كانت لفظية فلا كلام . وإن كانت عقلية فهي يقينية فتقتضي النسخ لا محالة . وفيما قاله نظر لأن الناسخ يجب أن يكون طريقاً شرعياً لا عقلياً كما تقدم . واعلم أن الراجح عند المصنف أن دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه، وقد تقدم قريباً من كلامه أن القياس إنما يكون ناسخاً لقياس آخر أخفى منـه، فيكـون الفحـوى كـذلـك فافهمه . قال (الخامسة زيادةُ صَلاة ليست بنسْخ قيل تَغيَّر الوَسط، قلنا وكذا زيادةُ العبادَةِ، أمّا زيادةُ ركْعةٍ ونحوها . فكذلك عنْد الشّافعي ونسْخٌ عنْدَ

الآخر . بعد اتفاق كل على جواز نسخهما معا . واستدلوا على ذلك بأن دلالة اللفظ على كل منهما تغاير الدلالة على الآخر . فيجوز نسخ كل بدون الآخر، والجواب لا نسلم ذلك وإنما يصح لو لم يكن بينهما لزوم ومختار المدقق أن نسخ الثاني يستلزم نسخ الأول بلا عكس . لاستلزام انتفاءاللازم انتفاء الملزوم من غير عكس هذا ولكن الخطب في إثبات الملزوم وبينه المحقق بقوله وإلا لم يعلم الثاني من الأول من غير عكس للأولوية في الفرع يعنى لما تقرر من أن مفهوم الموافقة المسكوت أولى بالحكم من المنطوق كالضرب فإنه أولى بالحرمة من التأفيف لكون الايذاء فيه أكثر . وفيه نظر إذ غايته إثبات ما دل على الأصل على الفحوي بالالتزام والمعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة بمعنى الانتقال إليه وهو لا يوجب اللزوم في الحكم، ولو سلم الحكم فعند الاطلاق دون التنصيص كما إذا قيل اقتله ولا تستخف به . المسألة (الخامسة زيادة) عبادة مستقلة على ما قد شرع من العبادة سواء كانت من غير جنس المزيد عليه كالصوم والصلاة او كانت منه كزيادة (صلاة) سادسة على الخمس (ليست بنسخ) عند الجمهور لأنه إما رفع أو بيان انتهاء، ولم يتحقق شيء منهما ها هنا (قيل) في الأخيرين نسخ، وهو قول العراقيين لأن هذه الزيادة (تغير الوسط) .

الحَنَفيّة . وَفرقَ قوْمٌ بيْنَ ما نفَاهُ المفْهومُ وبَين فلَم يَنْفه، والْقاضي عَبدُ الجبَّار بَينَ ما ينْفي أعتدادَ الأصلِ وما لْم ينْفهِ، وَقال المَصْريُّ إنْ نفى ما ثبتَ كانَ نَسْخاً

أي تخرج الوسطى الثابت كونها كذلك بقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ عن كونها وسطى فيكون نسخا كذا في شرح العبري وفيه نظر إذ كونها وسطى ليس من الأحكام الشرعية المعتبرة فيها النسخ وعدمه فلا بد من إصلاح وهو أنه يلزم من ذلك نسخ وجوب المحافظة عليها . إذ الصفة في مثل قولنا أكرم الرجل الكريم مدخل في إيجاب الاكرام . فاذا انتفت انتفى . وكذا الكلام في صفة التوسط ووجوب المحافظة (قلنا وكذا زيادة العبادة) يعني ما ذكرتم كما يدل على كون زيادة صلاة على الصلوات نسخا . فكذا يدل على كون زيادة عبادة من غير جنس المزيد عليه نسخا أيضاً . لاقتضائه أن تكون الوسطى وسطى أو الأخيرة أخيرة . مع أنها ليست بنسخ اتفاقا . وفيه نظر لأن كون المتنازع فيه نسخا لاستلزامه نسخ وجوب المحافظة المتعلقة بالصلاة الوسطى من حيث إنها وسطى، ولم يتعلق أمر بالمحافظة على العبادة الغير المجانسة الوسطى أو الأخيرة من حيث هما كذلك فافترقا . والأقرب أن يقال لا نسلم أنه يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى إنما يبطل كونها وسطى كذا ذكر المحقق . أقول والتحقيق أن يقال إن وجوبها قد ثبت من غير ملاحظة هذه الصفة بقوله حافظوا على الصلوات، والتصريح بها ثانيا موصوفة بهذه الصفة إظهاراً لزيادة الاهتمام بشأنها من حيث هي والصفة لمجرد التعريف، وأجاب الجاربردي بوجه آخر، وهو أن انتفاء وجوب المحافظة لانتفاء شرطه وهو كونها وسطى . ومثله لا يسمى نسخا . أقول لا نسلم ذلك . إنما يصح لو لم يكن انتفاء الشرط بالنسخ مقصودا به انتفاء الحكم، (أما زيادة) عبادة غير مستقلة كزيادة (ركعه) على ركعات صلاة (ونحوها) كزيادة شرط مثلا على سائر الشروط كزيادة الايمان في رقبة الكفار وزيادة إيجاب الزكاة في المعلومة بعد الايجاب في السائمة

وإلاّ فلاَ فزيادةَ ركْعة عَلى رَكْعتين نسخَ لاستعْقابها التشهُّدِ وزَيادة التغْريب عَلى الجلْدِ ليسَ بنَسْخ) أقول زيادة صلاة أي على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء وقال بعض أهل العراق زيادتها تغير الوسط أي تجعل ما كان وسطاً غير وسط فيكون نسخاً للأمر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ وأجيب عنه بأن كون الشيء وسطاً أو آخر أمر حقيقي لا حكم شرعي فلا يكون رفعه نسخاً وإلا لزم أن تكون زيادة العبادة المستقلة نسخاً أيضاً لأنها تجعل العبادة الأخيرة غير أخيرة وليس كذلك بالاتفاق كما قاله في المحصول وفي الجواب نظر لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أمرنا بالمحافظة

(فكذلك) أي فهي ليست بنسخ أيضا . (عند الشافعي) وكذا عند الحنابلة . (ونسخ عند الحنفية . وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفه)، يعنى أن الزيادة أن أفادت شيئا ينفه مفهوم النص، سواء كان مفهوم الصفة أو الشرط كانت نسخا . مثل إيجاب الزكاة في المعلومة بعد قوله في الغنم السائمة زكاة وإلا فلا لهذا البحث صورتان أشرنا إليهما . أحدهما أن تكون مع الأولى جزئين لعبادة وتشرط الزيادة في الأولى، ولا تعتبر إذا أفردت ولم تضم إليها الزيادة كزيادة ركعة في الفجر، وثانيهما أن تجعل الزيادة شرط للأولى، ولا يكونا جزئين لعبادة كالطهارة في الطواف . (و) فرق (القاضي عبد الجبار بين ما ينفى اعتداد الأصل و) بين (ما لم ينفه)، يعنى أن الزيادة إن غيرت الأصل تغييراً شرعياً حتى صار وجوده كعدمه بدون الزيادة، ويلزم على المكلف الاستئناف لو فعله على الوجه الذي كان يفعله قبلها كانت نسخا . كزيادة الركعة وإلا فلا، كزيادة التغريب على الجلد . (وقال البصري إن نفى) الزايد (ما ثبت شرعا) أي حكما ثابتا بالشرع (كان نسخا وإلا) أي وإن ينف حكما شرعيا بل حكما أصليا كالبراءة الاصلية . (فلا يكون نسخا) (فزيادة ركعة على ركعتين) للفجر متصلة بها (نسخ لاستعقابها التشهد) أي لاستلزام الركعتين قبل الزيادة أن يعقبها التشهد فرضا، وقد ارتفع

على الاخيرة فان قيل فما الفائدة في كونه يسمى نسخاً أم لا قلنا فائدته إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً أما زيادة شيء لا يستقل كركعة أو سجود أو شرط أو صفة فاختلفوا فيه فقالت الشافعية ليس بنسخ واختاره في العالم وقالت الحنفية يكون نسخاً وقال قوم ينظر في الزائد فان نفاه مفهوم الأول كان نسخاً كما لو قال في الغنم المعلوفة الزكاة بعد أن قال في الغنم السائمة الزكاة وإن لم يكن ينفيه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد وعشرين سوطاً على حد القذف ووصف الرقبة موجباً لاستثنائه لو فعل وحده كما كان يفعل أو لا فانه يكون نسخاً كزيادة ركعة أو ركوع أو سجود وإن لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وإنما يلزم ضمه إليه فلا يكون نسخاً كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد . كذا نقله الإمام والآمدي عن عبد الجبار حكماً وتمثيلا إلا أن الامدي زاد على هذا أنه يقول إن التخيير في ثلاث خصال بعد التخيير في خصلتين يكون نسخاً أيضاً ، وهو وارد على المصنف ، والإمام ونقل

بالزائد الوجوب وهو حكم شرعي . (وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ) لانها رافعة للبراءة الاصلية . أي عدم وجوب التغريب والبراءة ليست حكما شرعيا وفيه نظر . لانه إنما يصح لو لم يثبت تحريم التغريب فان التحريم ليس باصل بل بدليل شرعي، وزعم الجاربردي أن مذهب البصري أي زيادة ركعة على الركعتين ليست نسخا، وإلا لكان إما نسخا لانفسهما أو لجزئيهما أو لوجوبهما أو لوجوب التشهد والكل بطال. أما الأول فلأن النسخ لا يتعلق بالافعال وأيضا هما لم يرتفعا. أما الثاني فلأنهما كما كانتا مجزيين قبل فمجزيان الان مع الثالثة، وذا مانع لوجوب ضم ركعة أخرى وهو لا يرفع إلا نفي وجوبها، وهو أمر عقلي لا شرعي. وأما الثالث فلأنهما الان واجبتان. وأما الرابع فلأن التشهد كان واجبا آخر، للصلاة، وهذا بحاله لم يرتفع بل بغير آخر الصلاة، وفي الاخير نظر . لارتفاع وجوب تعقيب الركعتين بالتشهد وهو حكم شرعي . أقول ويرد أيضا أنه قد نسخ كون الركعتين بدون الزيادة

ابن الحاجب عنه أن زيادة الأسواط على حد القذف يكون نسخاً وهو سهو وقال أبو الحسين البصري إن كان الزائد رافعاً لحكم ثابت بدليل شرعي كان نسخاً، سواء كان ثبوته بالمنطوق أو بالمفهوم وجعلناه حجة كما صرح به الآمدي والإمام في أثناء المسألة، وإن كان رافعاً لما ثبت بدليل عقلي أي البراءة الأصلية فلا . قال في المحصول وهذا التفصيل أحسن من غيره، وقال الآمدي وابن الحاجب إنه المختار . وما قاله في المفهوم مبني على أن تقرير النفي الأصلي حكم شرعي، وفيه بحث . ثم مثل المصنف لهذا المذهب بمثالين الأول منه، والثاني للقسم الثاني، فقال إن زيادة ركعة على ركعتين يكون نسخاً لأنها رفعت حكماً شرعياً وهو وجوب التشهد عقب الركعتين، وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لأن عدم التغريب كان ثابتاً بمقتضى البراءة الأصلية، ونقل في الأحكام عن صاحب هذا التفصيل وهو أبو الحسين البصري أن المثالين جميعاً ليسا بنسخ . أما الثاني فواضح، وأما الأول فلأن التشهد إنما محله آخر الصلاة لا بعد الركعتين بخصوصها، وكلام المصنف يوهم أن التمثيل من تتمة كلام أبي الحسين، وليس كذلك فاجتنبه، وخالف ابن الحاجب فجعلها معاً من باب النسخ . قال لأن الزيادة فيها كانت حراماً ثم زالت، والمذكور في المحصول والأحكام هو ما ذكره المصنف تفصيلا وتعليلا، وأجابا عن التحريم بأنه مستند إلى البراءة الأصلية، ولو خيرنا الله تعالى بين المسح والغسل بعد إيجاب الغسل، أو في خصال ثلاث بعد التخيير في خصلتين . فقال الإمام لا يكون نسخاً، واختلف كلام الآمدي فقال في الأحكام إن هذا هو الحق، وقال في منتهى

محرما . اللهم إلا أن يجعل الاجزاء حكما شرعيا، والظاهر أن هذا تفريع على قول البصري، وان مثل هذه الزيادة نسخ عنده كما ذكرنا، هذا كله حكم الزيادة في العبادة، وأما النقصان منها، وهو أن ينقص جزء او شرط مثل أن يسقط من الظهر ركعتان أو يبطل اشتراط الطهارة فيه فهو نسخ للجزء أو الشرط اتفاقا، وهل هو نسخ لتلك العبادة المختار أنه ليس بنسخ، إذا لو كان

السول الحق أن الأول نسخ دون الثاني . وصرح ابن الحاجب أيضاً بأن الأول نسخ . ولم يصرح بحكم الثاني . قال : (خاتمة ـ النَّسخُ يُعرَف بالتَّاريخ . فلوْ قالَ الرّاوي هذا سابقٌ قُبل بخلافِ مَا لوْ قالَ هذا منسوخٌ . لجواز أنْ يقوله عَن اجْتهاد وَلا نراهُ) أقول مقصود المصنف من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخاً ومنسوخاً . ولما كان ذلك متعلقاً بجميع أنواع النسخ ذكره آخراً وسماه خاتمة . وحاصله أن النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه، ولم يتعرض له المصنف لوضوحه، وقد يعرف بالتاريخ . فاذا علمنا بطريق ما أن أحد الدليلين المتنافيين متأخر عن الآخر كان ناسخاً له، فلو قال الراوي هذه الآية نزلت قبل تلك أو هذا الحديث سابق على ذلك قبلناه، وإن كان قبوله يقتضي نسخ المتواتر بالآحاد، وسببه أن النسخ حصل بطريق التبع، أما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لاحتمال أن يقوله عن اجتهاد ونحن لا نرى ما يراه، وفي المحصول عن الكرخي أن الراوي إذا لم يعين الناسخ وجب الأخذ بقوله . لأنه لولا ظهور النسخ فيه لم يطلقه . (فروع) حكاها ابن الحاجب: أحدها : إذا قال افعلوا هذا

نسخا للركعتين الباقيتين في الجزء وللاربع في الشرط لافتقرت في وجوبها الى دليل غير الاول واللازم باطل اتفاقا . (خاتمة) لهذا الباب في بيان طريق يعرف به النسخ، ويتميز الناسخ من المنسوخ . (النسخ يعرف بالتاريخ) أي بأن يعلم تأخر أحدهما عن الآخر زمانا فالمتأخر ناسخ . وبالإجماع على أنه ناسخ، وبقول الشارع فلو قال صريحاً بأن هذا ناسخ لذلك فذاك، وإن لم يصرح بل ذكر ما يستنبط منه ذلك فكذلك، وذا بان يذكر نقيض الحكم الأول أو ضده مؤخراً . كقوله تعالى: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ﴾ (1) فانه نسخ لثبات الواحد العشرة . كقوله تعالى: ﴿قد نرى تَقَلّب وجْهكَ في السَّماء﴾ (2) الى قوله: ﴿شَطْرَ المَسْجدَ الحَرَامِ﴾ فانه نسخ للتوجه الى بيت المقدس وكقوله

---

(1) الانفال ٦٦ .

(2) البقرة ١٤٤ .

أبداً جاز نسخه عند الجمهور. الثاني نقصان جزء العبادة كالركعة أو شرطها كالوضوء ونسخ لذلك الجزء أو الشرط اتفاقاً، وليس بنسخ للعبادة لأن وجوبها باق بالإجماع، وقيل نسخ لها لأنه ثبت تحريمها بغير طهارة وبغير ركعة، ثم ثبت جوازها أو وجوبها بغيرهما، وقيل إن كان جزأ نسخها . وإن كان شرطاً فلا، الثالث إذا نسخ حكم المقيس عليه كان ذلك نسخاً لحكم المقيس على المختار، الرابع اتفقوا على أن الناسخ لا يثبت حكمه قبل أن يبلغه جبريل للنبي ﷺ، واختلفوا في ثبوت حكمه بعد وصوله إلى النبي ﷺ، وقبل تبليغه إلينا، والمختار أنه لا يثبت. الخامس المختار جواز نسخ وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره، خلافاً للمعتزلة والمختار أيضاً جواز نسخ جميع التكاليف خلافاً للغزالي . قال لأن المنسوخ لا ينفك عن وجوب معرفة النسخ ومعرفة

عليه السلام: «كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عن ادْخَارِ لحُوم الأَضَاحِيَ ألاَ فَادَّخِرُوها» (فلو قال الراوي هذا سابق) مثل أن يقول هذا في غزوة بدر وذا في غزوة أحد أو هذا في خامسة الهجرة، وذاك في سادسها . (قبل) قوله وحكم بأن السابق منسوخ واللاحق ناسخ . وكذا إذا روى متقدم الصحبة للنبى عليه السلام وروي الآخر متأخر الصحبة له . وانقطعت صحبة الأول عند ابتداء صحبة الآخر . كان ما روي الأخير ناسخا . (بخلاف ما لو قال هذا منسوخ) فانه لا يكون دليلا ملزما على كونه منسوخا . كما قالوا في قوله عليه السلام . إنما الماء من الماء نسخ بقوله إذا التقى الختانان . الحديث (لجواز أن يقوله) أي ذلك القول (عن اجتهاد ولا نراه) نحن . أي لا يكون اجتهاده واجب الاتباع علينا . إذ لا يجب على المجتهد اتباع مجتهد آخر . وكذا حداثة سن الصحابي لا إذا علم أن بداية صحبته عند انقطاع صحبة كبير السن كما مر، وكذا تأخر إسلامه وكذا موافقة أحدهما لحكم البراءة الأصلية، وإن لزم من تقدمه إفادة ما علم بالأصل والعراء عن الفائدة الجديدة . بخلاف ما إذا تأخر فان الآخر أفاد رفع حكم الأصل وهذا رفع حكمه .

الناسخ، وهو الله تعالى . وجوابه أن نقول على تقدير تسليم اللزوم . فيجوز أن نعلمها، وينقطع التكليف بعد معرفتها بها وبغيرها، والفرعان الأولان مذكوران في المحصول أيضاً قال:

(الكتاب الثاني في السنة . وهوَ قَوْلُ الرَّسول ﷺ أوْ فِعْلُه وقدْ سبقَ مباحثُ القوْل . والكلامُ الآنَ في الأفعالِ وطُرقِ ثُبوتها وذلكَ في بابيْنِ الباب

(الكتاب الثاني في السنة) وهي لغة الطريقة والسيرة . قال الهذلي:

فلا تجز عن من سنة أنت سيرتها   وأول راضي سنة من يسيرها[1]

واصطلاحا في العبادة ما مر (وهو) في الأدلة، وهو المراد هنا (قول الرسول ﷺ أو فعله) أو تقريره مما صدر عنه غير القرآن ولعله إنما لم يفرد التقرير بالذكر لجعله داخلا في الفعل . قال المراغي والأولى الواو بدل أو . قال العبري . أو هنا لبيان الأقسام لا التشكيك، ولو أورد الواو لربما أو هم أن السنة المجموع دون كل . ثم اعلم أن المصنف قدم باب النسخ ثم ذكر الأفعال . ثم الأخبار . ثم الإجماع . لئلا يتخلل بين بحث أفعاله

---

(١) قوله فلا تجز عن الخ هذا البيت لخالد بن زهير الهذلي قاله رداً على أبي ذئيب خاله والأصل أن أبا ذئيب كان يرغب في أم عمرو وكان يوسط بينه وبينها خالداً فما كان منها إلا أنها أحبت خالداً وتركت أبا ذئيب فصاو يعينه ويشتمه ليستعطفها فذكره خالد بمثل ما فعل هو معه وهي سنته وطريقه فقال:

لعلك إما أم عمرو تبدلت   سواك خليلا شاتمي تستخيرها
فلا تجز عن من سنة أنت سيرتها   وأول راضي سنة من يسيرها
فان التي فينا زعمت ومثلها   لفيك ولكني أراك تجورها

وإما بكسر الهمزة الداخلية على أم عمرو وزائدة وتستخيرها بمعنى تستعطفها والسير الإشاعة من سار بمعنى شارع وتجورها أي تجوز عنها بمعنى تعدل والشاهد في استعمال السنة بمعنى الطريقة .

الأول: في الكلام في أفعاله. وفيه مسائل الأولى إنّ الأنبياء صلواتُ الله وسلامُه عَليهمْ مَعْصُومون لا يَصْدُر عنهمْ ذَنب إلاّ الصَّغائرِ والتَّقرير مذكورٌ في

وبحث الأخبار التي هي طريق ثبوتها مباحث أجنبيه . بخلاف ما في المحصول من وقوع بحث النسخ والاجماع بين بحث أفعاله وبحث الأخبار . التي هي طريق ثبوتها . حيث ذكر أولا بحث الأفعال . ثم بحث النسخ . ثم الاجماع ثم الأخبار . واعتذر الخنجي عن مخالفته ترتيب المحصول بما حاصله أن الفعل من حيث هو لا ينسخ لعدم دلالته على الدوام والتكرار . ولا ينسخ به لعدم دلالته على نفي حكم غيره . فلا تعلق بالنسخ حتى يقدم عليه، وأما الأخبار فتعلقها بفعل النبى عليه السلام وقوله أكثر من تعلقها بالإجماع عرفا . ولهذا صار نوعاهما أعني المتواتر والمنقول بالآحاد أشهر بكثير من نوعي الإجماع أي المنقول بالتواتر وبالآحاد، قال العبري عدم تعلق الشيء بالشيء لا يقتضي تأخر . عنه . بل المتعلق بالغير قد يتأخر عنه . وأيضا السنة القولية قد تتعلق بالنسخ فيجب أن يقدم البحث عنها على البحث عنه . وكون تعلق الأخبار بقوله أو فعله أكثر غير مفيد . إذ الخبر من حيث هو لا يقتضى كثرة التعلق بشيء دون آخر، أقول المراد أنه لما كان ما يقبل الناسخية والمنسوخية مقدما على باب النسخ . ولم يقبل الفعل شيئا منهما لم يجب نظمه في سلك ما تقدم عليه . بل كان التأخير أصوب لئلا يتخلل بين المتعلق والمتعلق أجنبي . وقوله السنة القولية الخ . مدفوع بأنه قدم المباحث المتعلقة بها على باب النسخ . كما سيصرح بهذا . وعدم اقتضاء الخبر من حيث هو شيئا لا ينافى اقتضاءه إياه بحسب عرف أهل الصناعة . وهذا القدر كاف في المطلوب . (وقد سبق مباحث القول) في كتاب الكتاب من كونه أمراً ونهياً . وعاما وخاصا . ومقيداً ومجملا . ومبينا وناسخا . ومنسوخا . فلا حاجة في كتاب السنة الى بيانها، لاشتراكها في هذا الجميع . (والكلام الآن في الأفعال) وحجتها . (وطرق ثبوتها

كتابي المصباح) أقول السنة لغة هي العادة والطريقة قال الله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ﴾ [1] أي طرق وفي الاصلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبي ﷺ من الأفعال أو الأقوال التي ليست للاعجاز . وهذا هو المراد هنا . ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الإنكار . والكف فعل كما تقدم . استغنى المصنف عنه به أي عن التقرير بالفعل . وإنما أتى بـ «أو» الدالة على التقسيم للاعلام بأن كل من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة، وقد سبق مباحث القول بأنواعها من الأمر والنهي . والعام والخاص . وغيرها . والكلام الآن في الأفعال وفي الطرق التي ثبتت

وذلك في ما بين الباب الأول في الكلام في أفعاله) عليه السلام (وفيه) أي في هذا الباب (مسائل) المسألة (الأولى إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون) والعصمة لغة الحفظ بالمنع والامساك . وشريعة حفظ العبد عما يشينه ويسقط قدره حفظا لازما وذلك بفضل الله ولطفه . ولكن على وجه يبقى اختياره في الاقدام على الطاعة والامتناع عن المعصية . لا بان يكون مجبورا على ذلك بالطبع المحصن كالملائكة . كما هو عند البعض، وهذا معنى ما قال الإمام الماتريدي رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة أي الابتلاء والامتحان، ثم الأكثر من المحققين على أنه لا يمتنع عقلا على الأنبياء قبل النبوة ذنب من كبيرة أو صغيرة . خلافا للروافض مطلقاً . وللمعتزلة في الكبائر . ولا خلاف لأحد في امتناع الكفر عليهم، إلا الفضيلية من الخوارج بناء على أصلهم من أن كل معصية كفر . وقد قال الله تعالى: ﴿وعَصَى آدَمُ﴾ [2] وجوز البعض عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر، وأما بعد النبوة فالإجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الأحكام . لدلالة المعجزة على صدقهم مطلقا، وأما الكذب غلطا فجوزه القاضي . ومنعه

---

(١) آل عمران ١٣٧ .

(٢) طه ١٢١ .

الأفعال بها وهي الأخبار . وجعل المصنف ذلك في ما بين الأول في الأفعال والثاني في الأخبار، وقدم الكلام في الأخبار على الكلام في الإجماع وإن كان مخالفاً لأصلية الحاصل والمحصول . لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة السلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية، وذكر في الباب الأول خمس مسائل : الأولى في عصمة الأنبياء عليهم السلام وهي مقدمة لما بعدها لأن الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم . فنقول اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة . فقال الآمدي الحق وهو ما ذهب إليه القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لا يمتنع عليهم ذنب سواء كان كفراً أو غيره، وأما بعد النبوة فقد أجمعوا . كما قال الآمدي على عصمتهم من تعمد الكذب في الأحكام . قال: فان كان غلطاً فالاشبه

الباقون لدلالة المعجزة على الصدق مطلقا، ومنع القاضي ذلك . وقال بل لا تدل إلا على الصدق اعتقاداً فجاز الكذب غلطا، وأما الكلام فيما سوى ذلك فالاكثر على أنه (لا يصدر عنهم ذنب) من الكبائر أو الصغائر عمداً الى غير ذلك . (إلا الصغائر سهواً) ولا بد من تقييد الصغائر بما لا يشعر بالخسة كسرقة لقمة . والتطفيف بحبة فان أمثال ذلك لا يجوز عليهم مطلقاً . ثم الشرط في السهو ان يسهوا على ذلك في الحال وينبهوا الغير إذ شاهد على أنه كان سهوا وإلا لم يبق الوثوق عليهم، وذهب البعض الى امتناع صدور الذنب عليهم بعد الوحي مطلقا، وما ورد في ذلك من الآيات والاخبار فمحمول على ما قبل الوحي أو يؤول بتأويلات تليق بهم كاشتباه المباح بالمنهى، وترك الاولى إذ حسنات الابرار سيئات المقربين الى غير ذلك . (والتقرير مذكور في كتابي المصباح)، وخلاصته أن الأنبياء حجج الله على خلقه فانهم بعثوا القطع حجج العباد . قال الله تعالى: ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلى اللهِ حجّةٌ بَعْدَ الرّسُلِ﴾[1] والحجة إنما تلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه . وهذا إنما

---

(١) النساء ١٦٥ .

الجواز، وأجمعوا أيضاً إلا بعض المبتدعة على عصمتهم من تعمد الكبائر. وتعمد الصغائر الدالة على الخسة كسرقة كسرة. وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على أقوال أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً، ومن الصغائر عمداً لا سهواً وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل، والثاني أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقاً دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه، وهو مقتضى كلام المحصول والمنتخب، والثالث وهو طريقة الآمدي أنهم معصومون عن تعمد الكبائر فقط. قال فأما صدور الكبيرة لنسيان أو تأويل خطا فقد اتفق الكل على عدم جوازه سوى الرافضة، وأما الصغيرة فقد اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه عمداً أو سهواً. هذا كلامه في الاحكام ومنتهى السول. وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضاً. قالا والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين خلافاً للمعتزلة حيث قالوا إنها ثابتة بالعقل أيضاً. وهذه المسألة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح. قال: (الثانية فِعله المجرَّد يدلُّ على الإباحةِ عنْدَ مَالك، والنَّدبِ عنْدَ الشافعيِّ. وَالوُجوبِ عندَ ابن سُريج وَأبي عميد الإصْطخْريِّ وابن خَيْرانَ. وتَوقّف الصَّيْرفي وهُو المُختارُ، لاحتمالها واحتمال أنْ يكونَ من خَصائصه) أقول فعل

يكون لو كان حال التبليغ ظاهرا عن المكدورات العصيانية . منزها عن الظلمات الجسدانية . غير مبتلى بالهيئات الردية الهيولانية . وقد يستدل بأنه لو صدر عنهم ذنب لوجب اتباعهم فيه . لقوله تعالى: ﴿فاتّبعُوهُ﴾[1] ولكانوا معذبين بأشد العذاب . لان من كانت نعمة الله عليه أكثر كان الذنب منه أقبح . والعذاب عليه أشد . ولكانوا من حزب الشيطان . لانهم يفعلون ما أراده الى غير ذلك من الفسادات . المسألة (الثانية فعله) أي فعل النبى عليه السلام (المجرد) عن القرائن الدالة على جهة

---

(١) سبأ ٢٠.

النبي ﷺ إن كان من الأفعال الجبلية كالقيام والقعود والأكل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة. أي بالنسبة إليه وإلى أمته. كما قاله الآمدي وتركه المصنف لوضوحه، وما سوى ذلك إن ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً، وإن لم يثبت ذلك وكان بياناً لمجمل فحكمه في الإيجاب، وغيره حكم الذي بينه. كما سيأتي في كلام المصنف. ولذلك أهمله هنا. وإن لم يكن بياناً وعلمنا صفته بالنسبة إلى النبي ﷺ من الوجوب والندب والاباحة، إما ببيانه. أو بقرينة الامتثال. أو غير ذلك. فحكم أمته كحكمه. كما نقله الإمام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة، ونقله الآمدي عن جمهور الفقهاء المتكلمين، واختاره ويعبر عن هذا المذهب بأن التأسي واجب أي يجب علينا فعله. إن كان واجباً فاعتقاد ندبيته أو إباحته إن كان مندوباً أو مباحاً، وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقاً، وقيل إن عبادة وجب التاسي به. وإلا فلا. وإن لم تعلم صفته نظر فيه إن قصد القربة فانه يدل على الندب عند الإمام وأتباعه، ومنهم المصنف. وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجرداً. وقيل بأنه للوجوب ونقله القرافي عن مالك وقيل بالتوقف. وأما إذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه أربعة مذاهب

من الجهات . (يدل على الإباحة عند مالك . و) يدل على (الندب عند الشافعي، والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الإصطخري . و) أبي علي (ابن خيزان) من أصحاب الشافعي رحمه الله (وتوقف الصيرفي) في الكل (وهو المختار) . وإنما قيد بقوله المجرد عن القرينة لانه إن كان من الافعال الجبلية، كالقيام والقعود والاكل والشرب، فواضح أنه مباح له ولأمته اتفاقا . وإن ثبت تخصيصه به كوجوب الضحى والاضحية، والوتر والمشورة وإباحة الوصال والزيادة على أربع نسوة . فلا خلاف فيه أيضاً ولا يشاركه فيه الامة اتفاقا . وإن ثبت كونه بيانا لنص علم جهته من الوجوب . والندب، والإباحة . اعتبر من جهة المبين من كونه عاماً

وهذا القسم هو الذي تكلم فيه المصنف واحترز عن جميع ما تقدم، بقوله فعله المجرد . فقال مالك يدل على إباحة ذلك الشيء وجزم به الإمام في الكلام على جهة الفعل ، وستقف عليه بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى . وقال الشافعي يدل على النـدب، وقـال ابن سريـج وأبـو سعيـد الاصطخـري وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره الإمام في المعالم، وقال أبو بكر الصيرفي لا يدل على شيء من الأحكام بالتعيين، لاحتمال هذه الأمور الثلاثة . واحتمال أن لا يكون من خصائصه فيتوقف إلى ظهور البيان، واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف، وهذه المذاهب الأربعة، حكاها الآمدي أيضاً ، في الفعل الذي ظهر فيه قصد القربة . ثم قال والمختار أنه إن ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحق أمته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير، وأما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه، وإن يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب

وخاصاً اتفاقـا . كصلاتـه وحجـه بعـد نـزول أقيمـوا الصلاة . وآيـة الحج . بضميمة قوله: « صَلُّـوا كَمَا رَأَيْتُمُـونِـي أُصَلّـي » « وخُـذُوا عَنّـي مَناسِكَكَم » وقطعه يد السارق من الكوع دون المرفق والعضد بعد ما نزل آية السرقة، وإنما كان التوقف مختاراً (لاحتمالها) أي لاحتمال فعله كلا من الوجوب والندب والاباحة . (واحتمال أن يكون من خصائصه) . ومع احتمال لا يحرم شيء منها في حقنا . (احتج القائل بالإباحة بأن فعله) عليه السلام (لا يكره) لشرفه المانع عن ارتكاب المكروهات . (ولا يحرم) لعصمته عليه السلام عن المحرمات . فيكون إما واجباً أو مندوباً أو مباحاً ، (والأصل عدم الوجوب والندب)، فإن ما يشتملان عليه من الزائد على الإباحة وهو رجحان الفعل منتف بالأصل لعدم دليل عليـه . (فبقـي الإبـاحـة) وهـو المطلوب (ورد) وفي بعض النسخ وأجيب (بأن الغالب على فعله) عليه السلام (الوجوب أو الندب)، دون الإباحة، ففعله المجرد عند التردد بينهما وبينها

والمباح، وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير، والذي يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه أيضاً، هذا حاصل كلامه، وقال ابن الحاجب المختار أنه إن ظهر قصد القربة فهو الندب، وإلا فللاباحة . واعلم أن إثبات قول بإباحته مع ظهور قصد القربة فيه إشكال ظاهر . قال (احتجَّ القائل بالإباحةِ بأنَّ فعْله لا يكرَه ولا يحرِّم . والأصْل عدمُ الوُجوبِ والنَّدبِ . فبَقِيَ الإباحةُ . ورُدَّ بأنَّ الغالبَ على فعْلهِ الوُجوبُ، أو النَّدْبُ . وبالنَّدْبِ بأنّ قولهُ تعالى: ﴿لَقدْ كانَ لكُمْ في رَسُولِ اللهِ أسْوَةٌ حسنة﴾[1] يدلُّ على الرُّجْحان والأصلُ . عَدمُ الوُجوبِ . وبالوُجوب بقولهِ تعالى: ﴿واتَّبعوه﴾[2]، ﴿قُلْ إنْ كُنْتُمْ تحِبُّونَ

يحمل على الغالب . لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب أولى، وقد يجاب بأن محل النزاع ما ظهر فيه قصد القربة . فهو أولى بالندب دون الإباحة . كذا ذكر المحقق . اقول محل النزاع الفعل المجرد عن القرينة . وهذا قد تحقق فيه قرينة رجحان الفعل، (و) احتج القائل (بالندب بان قوله تعالى: ﴿لقَدْ كان لَكُمْ في رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَة﴾ يدل على الرجحان)، أي رجحان الفعل لدلالة الحسن عليه . ولأنه في معرض المدح ولا مدح على المباح فهو إما واجب أو مندوب، (والأصل عدم الوجوب)، ولأن قوله لكم . يدل عليه . إذ الواجب علينا لا لنا . فتعين الندب . وقد يستدل في انتفاء الوجوب بأنه يستلزم التبليغ دفعاً للتكليف بما لا يطاق، والفرض أن لا تبليغ، وهذا ضعيف . لأن الندب والاباحة أيضاً يستلزمان التبليغ . لقوله تعالى: ﴿بلغ ما أنزل اليك﴾[3] فيلزم أن لا يثبت شيء منهما أيضاً (و) احتج القائل (بالوجوب بقوله تعالى: ﴿واتبعوه﴾) وقوله تعالى: ﴿قُلْ إنْ كُنتُمْ تحبُونَ اللهَ فاتّبِعُوني﴾ فأنه يدل على كون المتابعة من لوازم المحبة بدلالة لفظ إن

---

(١) الاحزاب ٢١ .

(٢) الاعراف ١٥٨ .

(٣) المائدة ٦٧ .

الله فاتَّبعوني﴾ [١]، ﴿وما آتاكُم الرَّسولُ فخذُوه﴾ [٢] وإجماع الصَّحابة على وجوب الفعْلِ بالْتِقاء الخَتانين لقوْل عائشة فَعَلْتُه أنا ورسولُ اللهِ ﷺ فاغْتَسلْنا . وأُجيبَ بأنَّ المُتابَعَة هِيَ الإتْيانُ بمثْل ما فَعلوه على وجْهه (وما

والفاء . والمحبة واجبة . فكذا المتابعة . لأن لازم الواجب واجب . فيكون الإتيان بمثل فعله واجباً لما مر . كذا ذكر العبري والظاهر أنه يكفي أن يقال أوجب المتابعة بالأمر على تقدير المحبة الثابتة حقيقة . أو ظاهراً فتكون واجبة . قال المراغي على الأول وجوب المحبة لا يستلزم وجوب المتابعة مطلقاً بل في الواجبات فقط . وإلا لكانت النوافل واجبات . وإذا كان كذلك فلعل ما فعله لم يكن واجباً . فلا تجب المتابعة قال العبري هو سهو . لأنا لا ندعي الاستلزام فيما لا يكون ثمة قرينة صارفة عن الوجوب . فلا ترد النوافل واحتج الموجب أيضا بقوله تعالى: ﴿وما آتاكُمُ الرسُول فخذوه﴾ أي امتثلوه . وفعله من جملة ما آتاه فيجب للأمر . (وإجماع الصحابة) أي واحتج أيضاً بإجماع الصحابة (على وجوب الغسل بالتقاء الختانين) من غير إنزال، (لقول عائشة) رضي الله عنها (فعلته) أي الفعل الذي يتساءل عن وجوب الغسل فيه (أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا)، فإنهم لما اختلفوا في ذلك سألها عمر رضي الله عنهما . فأجابت بما ذكرنا فأجمعوا بعد السؤال عليها ذلك . فلولا وجوب الاقتداء بفعله لما رجعوا الى فعله لمعرفة وجوبه . (وأجيب) عن حجة القائل بالندب وعن النصين الدالين على وجوب فعله . (بأن المتابعة) والتأسي، (هي الإتيان بمثل ما فعله) عليه السلام (على وجهه)، أي على الوجه الذي فعله وحينئذ جاز إثباته به على وجه الاباحة . فلو فعلناه ندبا أو وجوباً لما حصل التأسي والمتابعة، ولا نسلم أن المباح ليس بحسن ولا يمدح عليه إذا فعل على قصد

---

(١) آل عمران ٣١ .

(٢) الحشر ٧ .

آتاكُم مَعنَاه أمركُمْ بدَليلٍ . ومَا نهاكُمْ . واستِدلالُ الصَّحابةِ بقوله ﷺ : « خُذوا عنِّي مَناسكَكمْ » أقـول استـدل القـائلـون بـأن فعلـه المجـرد يـدل على الاباحة ، بأن فعله لا يكون حراماً ولا مكروهاً لأن الأصل عدمه . ولأن الظاهر خلافه . فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشراف المسلمين . وحينئذ فاما أن يكون واجباً أو مندوباً أو مباحاً . والأصل عدم الوجوب والندب . لأن رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لا تثبت إلا بدليل . ولم يتحقق فتبقى الاباحة . وأجيب بأن الغالب على

التأسي ، ويجوز حمل الأمر على وجوب تطبيق الفعل على فعله . عليه ، بأن لا يأتي به على غير الوجه الذي أتى عليه السلام عليه . لا على وجوب نفس الفعل . أي فعل كان ، وأما الجواب بأن المراد بالتأسي والمتابعة الاتباع في القول إذ أمر أو نهى فقط فضعيف . إذ لا دلالة للعام على الخاص . (و) عَن النص الثالث بأن قوله : (« ما آتاكم » معناه وما أمركم بدليل) قوله تعالى عقيب ذلك : . (« وما نهاكم ») عنه فانتهوا . فانه مقـابـل لـه مخصـوص بالقول . وكذا ما أتاكم ليتناسب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة الواجب رعايتها في القرآن . وإذا أريد ما أمركم لم يتناول الفعل لأنه ليس بامر كما مر . وبهذا اندفع ما قال الجاربردي رحمه الله جاز تكليفهم بالمتابعة في الأقـوال والأفعـال في جـانـب الفعـل وبـالمتـابعـة في الاقـوال في جـانـب الانتهاء . (و) عن الاجماع بما يقال (استدلال الصحابة) على وجوب الغسل بعد السؤال . (بقوله خذوا عني مناسككم) لا بفعله المجرد عن القرائن وهو المتنازع فيه . أقول الظاهر أن المراد مناسك الحج فلا يصلح قرينة لوجوب الغسـل . اللهـم إلا أن يقـال أنـه مـن شرائـط بعـض أفعـالـه فيتنـاولـه الحديث . والاقرب ما ذكره المحقق رحمه الله . من أن ذلك إما بقوله إذا التقى الختانان الحديث ، واما لأنه بيان لقوله تعالى : ﴿فان كُنتمْ جُنُباً فاطهراو﴾ او الأمر للوجوب ، ومثله ليس محل النزاع ، واما لأنه شرط الصلاة فقد تناوله قوله

فعله الوجوب أو الندب . فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح. وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم إدخالها في التوقف بالضرورة . والمصنف قد خالف بينهما لا جرم أن الإمام لم يجب بهذا . وإنما أجاب به في الحاصل فتبعه المصنف عليه (قوله وبالندب) أي واحتج القائل بالندب بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رسول اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [(١)] فان وصف الأسوة بالحسنة يدل على الرجحان . والوجوب منتف لكونه خلاف الأصل ولقوله (لكم) لم يقل عليكم فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب . وأجاب عنهما بجواب واحد . وهو أن الأسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتي (قوله وبالوجوب) أي واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع . أما النص فلأمور منها قوله تعالى: فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه والأمر للوجوب . ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ إنْ كُنْتُم تُحِبُونَ الله فاتبعوني﴾ [(٢)] فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة . ومحبة الله تعالى واجبة إجماعاً ، ولازم الواجب واجب، فتكون المتابعة واجبة . ومنها قوله تعالى: ﴿وما آتاكُمُ الرسول فَخذُوهُ﴾ وجه الدلالة على أن الأخذ هنا معناه الامتثال، ولا شك أن الفعل الصادر من رسول الله ﷺ قد آتانا إياه فيكون امتثاله واجباً للآية ، وأما الإجماع فلان الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير إنزال . فسأل عمر عائشة رضي الله عنها فقالت فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا . فأجمعوا على الوجوب وأجيب عن الدليلين الأولين بوجهين. أحدهما أن المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها، الثاني وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب، أو غيره حتى لو فعله

صلوا كما رأيتموني أصلي . أو ما فهم الوجوب من قولها فبقرينة وهي أنهم

---

(١) الاحزاب ٤١ .

(٢) آل عمران ٣١ .

الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الإباحة، أو الوجوب. لم تحصل المتابعة. وحينئذ فيلزم أن يكون الأمر بالمتابعة موقوفاً على معرفة الجهة، فاذا لم تعلم لم نكن مأمورين بها. وفي المحصول والأحكام وغيرهما أن التآسي والمتابعة معناهما واحد. فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جواباً عن التأسي الذي استدل به القائل بالندب كما تقدم. وذكر الآمدي للمتابعة والتأسي شرطاً ثالثاً. فقال هو الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي أتى به لكونه أتى به، إذ لا يقال في أقوام صلوا الظهر مثلا أن أحدهم تأسى بالآخر، وهذا الشرط ذكره أيضاً الإمام في الكلام على حجية الاجماع. والجواب عن الآية الثالثة ان قوله تعالى: ﴿وما آتَاكُمْ﴾ معناه وما أمركم، يدل عليه أنه ذكر في مقابلة قوله ومَا نَهَاكُمْ، وأما الإجماع على وجوب الغسل فأجاب عنه صاحب الحاصل بأن الصحابة لم يرجعوا الى مجرد الفعل. قال بل لأنه فعل في باب المناسك، وقد كانوا مأمورين بأخذ المناسك. عنه لقوله: ﴿خذوا عني مناسِكَكَم﴾ هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح. فانه وإن كان سبب وروده إنما هو الحج. لكن اللفظ عام. قال الجوهري والنسك العبادة، والناسك العابد. قال: (الثالثة ـ جهةُ فعْلِهِ تُعلمُ إمَّا بتَنْصيصهِ أو بتَسْويتهِ بمَا عَلِمَ جهتَهُ. أوْ بما عُلِم أنه امتثالُ آية دَلتْ على أحدِها أوْ بيانها، وخُصوصاً الوُجوب باماراته كالصَّلاةِ

سألوها عنه بعد الخلاف فيه أيجب أم لا. ولولا إشعار الجواب به لما يكون مطابقا. المسألة (الثالثة) لما ثبت وجوب التآسي به عليه الصلاة والسلام بمعنى الاتيان بمثل فعله وان فعله أما مباح أو واجب أو مندوب لامتناع كونه مكروها. أو حراما. مهد قواعد بها يعرف احدى الجهات بعضها يعم الثلاثة. والبعض مختص بواحد. والقسم الأول أربعة أشار إليه قوله (جهة فعله تعلم إما بتنصيصه)، بأن نص النبي عليه السلام على وجوب العمل والندب والاباحة. (أو بتسويتة) عليه السلام ذلك الفعل. (بما) أي بفعل (علم جهته) كما إذا قال هذا الفعل مساو للفعل الفلاني. وهو معلوم الجهة فانه

بآذانٍ وإقامةٍ . وكونهِ مُوافقَة نذْرٍ . أوْ ممْنوعاً لوْ لم يجبْ كالرُّكوعَين في الخُسوفِ . والنَّدبْ بقصْد القُربةِ مُجرَّداً وكوْنهِ قَضاءً لمنْدُوب ، أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وان شرط المتابعة العلم بجهة الفعل . وإن فعله المجرد لا يدل على حكم معين . شرع المصنف في بيان الطرق التي تعلم بها الجهة . وقد تقدم أن فعله منحصر في الوجوب والندب والاباحة ، وحينئذ فالطريق قد تعم الثلاث . وقد تخص بعضها فالعام أربعة أشياء ★ أحدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أو مباح . الثاني التسوية ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلاني ، وذلك الفعل علمت جهته . ولم يصرح

يدل على جهة هذا الفعل . اية جهة كانت . والإمام خص هذه القاعدة بالوجوب . وفهم العبري رحمه الله من التسوية التخيير . وقال لأن التخيير لا يقـع بين المختلفين . أقـول والظـاهـر أنهما غير متسـاويين ولا متلازمين . وان التسوية على معناها الحقيقي ، (أو) تسويته (بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها) خاصة مثلا إذا علم أن الفعل الفلاني امتثال لآية دلت على الوجـوب مثلا . فـاذا سـوى بينـه وبين فعـل آخـر علم ان ذلـك أيضـاً واجب . كذا القول في الندب والإباحة .. هذا ولكن لا يعجبني تسمية فعل ما سوى الواجب خصوصا الاباحة امتثالا . (أو) تسوية بما علم أنه (بيانها) بفعل علم كونه بيانا لها . لأنه دل على احدى الجهات . لا يقال الفعل إنما يكـون بيـانـاً إذا كـانـت الآيـة مجملـة وحينئـذ لا نعلم دلالتهـا على احـدى الأحكام . فلا نعلم جهة الفعل . لأنا نقول لا امتناع في كون الآية دالة على إحدى الجهات . كالوجوب مثلا مع اجمالها كيفية الاتيان بالفعل . فاذا أتى عليه السلام بذلك الفعل رفع الإجمال وعلم جهة هذا الفعل أيضاً . كما مر في قوله تعالى : أقيموا الصلاة مع اتيانه به عليه السلام قائلا صلوا كما رأيتموني أصلي . والقسم الثاني أشار إليه بقوله (وخصوصاً) عطف على محذوف . أي نعرف جهة فعله عموما بكذا وخصوصا نعرف . (الوجوب بأماراته) التي

الإمام ولا مختصرو كلامه بالتسوية . نعم ذكروا أنه يعلم أيضاً بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته . قالوا لأن التخيير لا يكون إلا بين حكمين مختلفين . أي بين واجب ومندوب، أو مندوب ومباح . ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقرير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لأنها أعم وهو من محاسن كلامه الثالث أن يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل امتثال لآية دلت على أحد الأحكام الثلاثة بالتعيين . وإليه أشار بقوله أو بما علم أنه امتثال آية، وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية . تقديره أو يعلمنا أنه الرابع أن يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الأحكام . حتى إذا دلت الآية على إباحة شيء مثلاً، وذلك الشيء مجمل، وبينه بفعله فانّ ذلك الفعل يكون مباحاً، لأن البيان كالمبين . وإليه أشار بقوله، أو بيانها وهو مرفوع عطفاً على قوله امتثال . وهكذا ذكره الامام هنا، فتابعوه عليه . وفيه نظر لأن البيان

جعلها الشارع علامات عليه (كالصلاة باذان وإقامة) فانهما أمارتان للوجوب . (وكونه) أي الفعل (موافقة نذر) أي يكون الاتيان به تحقيقا لما نذر إذ فعل المنذور واجب، (أو) بكونه (ممنوعاً) محظوراً شرعا . (لو لم يجب) أي لو لم يكن واجبا، (كالركوعين) الزائدين (في) صلاة (الخسوف)، وذلك لان زيادة ركن فعلي عمدا يبطل الصلاة فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين . قال العبري وفيه نظر لجواز شرعيتها بطريق الندب، أو الاباحة في هذه الصلاة خاصة، أقول الظاهر فيهما أنهما من الواجب المكرر كما في السجدة الثانية، (و) يعرف (الندب) خصوصا (بقصد القربة) أي يكون الفعل مأتيا به على قصد القربة . (مجرداً) على زايد على أصل القربة كالمنع من الترك . فكونه للقربة ينفي احتمال الاباحة، وبتجرده عن الزائد الوجوب، فيتعين الندب . (وكونه) أي ويعلم الندب أيضاً بكون الفعل (قضاء المندوب) متقدم . إذ القضاء يماثل الاداء . قال العبري رحمه الله وفيه نظر . فان من نام جميع الوقت فان الأداء عليه غير واجب مع وجوب القضاء . أقول لا

واجب عليه، فيكون الفعل المبين يقع واجباً، غير أن فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المجمل والمبين. (قوله وخصوصاً) أي ويعلم خصوصاً الوجوب بثلاثة أشياء. أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجباً كالأذان والاقامة في الصلاة. الثاني أن يكون موافقاً لفعل نذكره. كما إذا قال ان هزم العدو فلله عليَّ صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة، الثالث أن يكون الفعل ممنوعاً لو لم يكن واجباً كالركوع الثاني في الخسوف، وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة وغيرها، وبرفع اليدين على التوالي في تكبيرات العيد وفي المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بكونه قضاء الواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره إياه في المندوب (قوله والندب) أي ويعلم خصوصاً الندب بأمرين أحدهما أن يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك عن أمارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب. فانه يدل على أنه مندوب لأن الأصل عدم الوجوب، الثاني كون الفعل قضاء لمندوب فانه يكون مندوباً أيضاً، وفي المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضاً بأن يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ، وأنه يعلم المباح بخصوصه بأن يفعل فعلا ليس عليه

نسلم أن الأداء غير واجب بمعنى انعقاد سبب وجوبه في حقه. المسألة (الرابعة الفعلان) أي فعلا النبى عليه السلام (لا يتعارضان) أما في المتماثلين كصلاة الظهر في وقتين. وفي المختلفين الجائز اجتماعها كالصلاة والصوم فظاهر. وكذا في المتناقض أحكامها كالصوم في يوم معين والافطار في آخر لاجتماع الوجوب في وقت. والجواز في آخر. اللهم إلا إذا دل على وجوب تكرير الأول له. أو مطلقا. أو لأمته، ويدل الدليل على وجوب التأسي، فيكون الثاني نسخا لحكم الدليل على التكرار لا لحكم الفعل. كذا ذكر المحقق. قال الفاضل أي لا يكون الفعل الثاني نسخا لحكم الفعل الأول. اما بالنظر الى الاستقبال فلأن الفعل لا يقتضي التكرار فلا حكم حتى يرفع، وأما بالنظر الى ما مضى فلأن رفع ما وجد محال. فتعين أن يكون

أمارة على شيء لأنه لا يفعل محرماً ولا مكروهاً، والأصل عدم الوجوب والندب. وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف. فلذلك حذفه المصنف. قال: (الرابعة ـ الفعْلانِ لا يَتعارَضانِ فإنْ عارَضَ فعْله الواجبُ

نسخاً لحكم الدليل الدال على وجوب التكرير، ولا يخفى أنه لا يكون نسخا بل تخصيصاً، كما إذا دل الدليل على عموم تكرير الصوم مثلا ثم أفطر. فانه تخصيص لا نسخ، وقوله أو مطلقا ويدل الدليل ليس في عبارة مختصر المدقق رحمة الله، والأول فيما لا حاجة إليه لأن وجوب التكرير له عليه السلام أعم من ان يكون له خاصة. أو مع أمته، وكذا وجوب التكرير للأمة. وأما زيادة اشتراط دلالة الدليل على وجوب التأسي فيما اذا كان وجوب التكرير للأمة. فمما لا بد منه. وإلا لم يتحقق التعارض في حق الأمة. وعلل العبري عدم تعارض مثل الصوم والافطار باختلاف الوقت. ثم قال: وفيه نظر. فان وقوع المتقابلين في وقتين لا ينافي تقابلهما. أقول لو سلم تقابلهما فلا يلزم منه التعارض في الأحكام وهو المقصود، إذ ثبوت حكم أحدهما في حين وقوعه لا ينافي في ثبوت حكم الآخر وقت تحققه، وإن كانا متنافيين لما أشرنا إليه فالفعل حينئذ إنما يعارض القول لا الفعل الآخر. واختلاط القول مع الفعل باعتبار دليل على تكرير الفعل، أو على وجوب التأسي، أربعة أقسام على ما ذكر المحقق وغيره، لأنه اما أن لا يدل الدليل على التكرار ولا على التأسي. أو يدل عليهما. أو يدل على الأول فقط. أو على الثاني فقط، وفي كل قسم. فالقول اما خاص به، أو بالأمة، أو شامل لهما. فيصير اثني عشر، وعلى التقادير اما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره، أو يجهل الحال فيصير ستة وثلاثين. فاقسام الأول أربعة، والأصناف الأول من كل قسم ثلاثة ومن كل صنف ثلاثة أصناف. فالأصناف الثواني من كل قسم تسعة. القسم الأول وهو أن لا يدل دليل على شيء منهما اضافة الأول، كما عرفت ثلاثة أوجه. أحدها أن يختص القول به، فان تأخر القول. مثل أن يفعل ثم يقول لا يجوز

اتباعهُ قوْلاً مُتقدِّماً نَسَخه . وإنْ عارَض متأخِّراً عامّاً فبالعكْسِ ، وإن اختصَّ

لي هذا الفعل . فهذا القول لا تعلق له بهذا بالفعل في الماضي . إذ حكمه فيما بعده، ولا في المستقبل إذ لا دليل على تكرار الفعل فلا حكم له فيه . فلا تعارض على التقديرين، وان تقدم القول نسخ الفعل حكمه، وهو من النسخ، قبل التمكن من الفعل الذي جوزناه دون المعتزلة . وان جهل الجهال . فمذاهب تقديم القول، وتقديم الفعل، والتوقف . ثانيها أن يختص القول بالأمة، فلا يعارض الفعل تقدم أو تأخر لعدم التوارد على محل . لاختصاص القول بالأمة، والفعل لا تعلق له بهم . إذ الفرض أنه لا يجب التأسي . ثالثها أن يعم القول له وللأمة . فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره في حقه وفي الأمة كما تقدم . فلا تعارض في حقنا على التقديرين، وفي حقه ان تأخر القول وان تقدم، فالفعل ناسخ . هذا إذا تناوله القول نصوصية. مثل قوله (لا يجب علي ولا عليكم) وإذا تناوله عموماً مثل قوله لا يجب أحد فالفعل مخصص له في حقه لا ناسخ، لما عرف أن الاخص يخصص الاعم في التخالف تقدم أولا . لانه أهون من النسخ. القسم الثاني إن دليل على تكرار وعلى وجوب التأسي ، وتحته الاصناف الثلاثة. أحدها أن يختص القول به فلا يعارض في حق الامة بحال وأما في حقه فالمتأخر ناسخ، وان جهل التاريخ فالمذاهب ثلاثة . والمختار التوقف احترازاً عن الحكم. ثانيها أن يختص بالامة فلا يعارض في حقه، وأما في حق الامة فالناسخ المتأخر، وان جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول كما سيجيء. ثالثها أن القول له وللامة فالمتأخر أيا كان نسخ في حقه وحقنا . فان جهل التاريخ فالمذاهب والمختار تقديم القول . فقوله . (فإن عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدماً نسخه) إشارة الى أن فعله الثابت التكرر الواجب التأسي إذا تأخر عن القول خاصاً به أو بنا أو عاماً له، ولناسخ القول في حقه . أو في حقنا . أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلوجوب الاتباع . وكذا الثالث، واندفع بهذا ما قال الخنجي: أن

بهِ نَسخهُ في حقّهِ . وإن اختصَّ بنَا خصَّنا في حَقّنا قبلَ الفعْلِ . ونُسخَ عنَّا

القول العام ان تناوله بالظهور كان فعله قبل العمل بالعام تخصيصاً لا نسخاً . لأن ذلك إنما يصح لو لم ينسخه في حقنا أيضاً . ثم المشعر بالقيد الأول قوله فيما بعد . وإن عارض قولا متأخراً، إذ لا تعارض بينهما . إذا لم يتكرر إلا أنه يجوز أن يجري الأول على إطلاقه ويفهم التكرار بالثاني بقرينة المعارضة . والدال على القيد الثاني قوله الواجب اتباعه، وتفسير العبري رحمه الله الواجب الاتباع بالمتكرر وجوبه مما لا يخفى ما فيه . فهذا قد شمل أقساما ثلاثة شتى . كل قسم من أقسام صنف على حدة من الأصناف الثلاثة للقسم الثاني، وهي أن تأخر الفعل يكون ناسخاً . والقول خاص به . أو بالأمة . أو عام، وإن لم يقيد الفعل بالتكرار شمل بعض أقسام القسم الرابع أيضاً . على ما لا يخفى . وقوله (وإن عارض) أي فعله الثابت التكرار الواجب التأسي قولا (متأخراً عاماً) له وللامة (فبالعكس)، أي نسخ القول الفعل في حقه وحقنا، اشارة الى قسم آخر من أقسام الصنف الثالث من القسم الثاني . وهو أن يكون المتأخر ناسخاً . وقوله (وإن اختص) أي القول المتأخر (به) أي النبى عليه السلام (نسخه) أي القول الفعل (في حقه) عليه السلام لا في حقنا الى قسم آخر من أقسام الصنف الأول . وقوله (وإن اختص) أي قوله المتأخر (بنا خصنا)، هذا القول عن حكم ذلك الفعل إذ أورد (في حقنا قبل الفعل) . أي قبل أن نأتى نحن بمثل قوله عليه السلام، (ونسخ) حكمه (عنا بعده) أي بعد اتياننا بمثله، إشارة الى أن القول المتأخر المختص بنا ليس بنسخ للفعل المتقدم مطلقاً . بل قد يكون تخصيصاً إذا ورد قبل العمل بالفعل لأنه تبين أنه لو لم يكن الفعل مراداً لعمل الأمة ، والحق أنه نسخ أيضاً لكنه قبل التمكن من الفعل، وحينئذ يكون القول المتأخر المختص بنا مطلقاً قسما آخر من أقسام الصنف الثاني فاستوفيت الأقسام الستة من القسم الثاني، والى الثلاثة الأخر أشار بقوله (وإن جهل التاريخ) أي لم يعلم أن الفعل

بَعدهُ. وإنْ جُهلَ التَّاريخ فالأخْذ بالقوْل في حَقّنا. لاستبداده) أقول التعارض بين الأمر هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه. ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخاً للآخر أو مخصصاً له. لأنه إذا لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض وإن تناقضت فكذلك أيضاً لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من أن يكون مبطلا لحكم الأول. لأنه لا عموم للأفعال بخلاف الأقوال، نعم إذا كان مع الفعل الأول قول مقتض لوجوب تكراره. فان الفعل الثاني قد يكون ناسخاً أو مخصصاً لذلك القول كما سيأتي. لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلاً، بل إما أن تقع بين القولين، وقد ذكر المصنف حكمه في الكتاب السادس، أو بين القول والفعل. وقد ذكره المصنف ههنا، وله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القول متقدماً. والثاني عكسه، والثالث أن يجهل الحال، (قوله فان عارض فعله الواجب الخ) هذا هو الحال الأول، وحاصله أن النبي ﷺ إذا فعل فعلا وقام الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه. المخالف له، سواء كان ذلك القول عاماً كما إذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم أفطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه، كما فرضنا أو كان خاصاً به أو خاصاً بنا، واحترز بقوله الواجب اتباعه عما إذا لم يدل دليل على أنه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل، فانه يستثنى منه صورة واحدة لا يكون فيها ناسخاً بل مخصصاً، وهو ما إذا كان القول المتقدم عاماً ولم يصل بمقتضاه، لأنه إذا عمل بمقتضاه أو كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً، وإن كان خاصاً به عليه الصلاة والسلام كان ناسخاً، وإن كان خاصاً بنا فلا تعارض أصلا، ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه في شيء من الأقسام، لعدم الفائدة بالنسبة إلينا، (قوله وإن

متقدم أو القول، (فالأخذ بالقول في حقنا) فيما كان مختصاً بنا أو عاما له ولنا دون ما كان مختصاً به أولى، (لاستبداده) أي لاستقلال القول بالإفادة دون

عارض متأخراً) هذا هو الحال. الثاني وهو أن يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور، وهو الذي دل الدليل على أنه يجب علينا اتباعه فيه. فنقول إن لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلا، وتركه المصنف لظهوره، وإن دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته. فالقول المتأخر قد يكون عاماً أي متناولا له ﷺ ولأمته. وقد يكون خاصاً به. وقد يكون خاصاً بنا. فان كان عاماً فانه يكون ناسخاً للفعل المتقدم، كما إذا صام عاشوراء مثلا وقال الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به، قال: لا يجب علينا صيامه، إليه أشار بقوله: «وإن عارض متأخراً عاماً فالعكس»، أي وإن عارض فعله الواجب اتباعه قولا متأخراً عاماً فانه يكون القول ناسخاً للفعل، وإن كان خاصاً به ﷺ. كما إذا قال في المثال المذكور لا يجب عليَّ صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر تكليفهم به، وأما في حقه ﷺ فان القول يكون ناسخاً للفعل، وإليه أشار بقوله وإن اختص به نسخه في حقه، وإن كان خاصاً بنا. كما إذا قال في المثال المذكور لا يجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة إلى النبي ﷺ فيستمر تكليفه

الفعل لأن القول وضع لذلك بخلاف الفعل فان له محامل، وإنما يفهم منه في بعض الأحوال ذلك بقرينة فيقع فيه الخطأ كثير، وأيضاً القول أعم دلالة لشموله المعدوم والموجود المعقول والمحسوس، بخلاف الفعل لاختصاصه بالموجود المحسوس، وأيضاً القول دلالته متفق عليها بخلاف الفعل . وقوله في حقه اشعار بان الأولى في حقه عليه السلام فيما كان القول مختصا به . أو عاما التوقف لاحتمال الأمرين، وكون المصير الى أحدهما بلا دليل تحكم . فان قلت لم لا يصار الى التوقف ها هنا كما في حقه عليه السلام لاحتمال الامرين . قلنا لان القول بالتوقف ضعيف ها هنا . لانه إذا تعلق القول والفعل بنا، فنحن متعبدون بالعمل بمقتضى أحدهما والتوقف فيه ابطال العمل، وقد يرجح فيعمل به، بخلاف ما إذا تعلق به عليه السلام فانه لا تعبد لنا بأعماله، ولا بان يحكم

به، وأما في حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل، ثم إن ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً أي مبيناً لعدم الوجوب، وإن ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخاً لفعله المتقدم، والتفصيل المذكور إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور، كما إذا قال هذا الفعل واجب علينا أو على المكلفين، وأما إذا كان بطريق القطع. كما إذا قال إنه واجب علي وعليكم فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخاً مطلقاً. ثم إن هذا كله فيما إذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف. فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة إلى الأمة لأن الفعل لم يتعلق بهم. وأما بالنسبة إليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكراره عليه وكان القول المتأخر خاصاً به ﷺ. أو متناولا له وللأمة بطريق النص، كقوله لا يجب علي وعليكم فيكون القول ناسخاً للفعل، وإن كان متناولا ولا بطريق الظهور كقوله لا يجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصاً لهذا العموم، لأن المخصص لا يشترط تأخره عن العام عندنا، وأهمل المصنف ذلك كله لأنه لا يخفى، (قوله فان

فيها أن الواجب عليه هذا أو ذاك . فتوقفنا نظرا الى الإحتمالين . إليه أشار المحقق . قال الفاضل رحمه الله . وهنا بحث وهو أنه بعد ما بين ترجح القول بالوجوه المذكورة . فسؤال التوقف ليس بسديد، وإنما يتوجه السؤال بأنه لم يصار في الكل الى ترجيح القول كما هو رأي الآمدي. القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به، والقول فيه الاحتمالات الثلاثة فلا تعارض أصلا عند اختصاصه بالأمة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم، وعند اختصاصه أو عمومه له وللأمة فلا تعارض في الأمة، وأما في حقه فالمتأخر ناسخ قولا كان أو فعلا إذا كان العموم له بطريق النصوصية، وأما إذا كان بطريق الظهور فالفعل المتأخر مخصص، وعند الجهل فالثلاثة، والمختار التوقف. القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار

جهل) هذا هو الحال الثالث، وهو أن يكون المتأخر من القول والفعل مجهولا . فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام، وإن لم يكن الجمع ففيه ثلاث مذاهب جارية فينا لفائدة العمل . وفيه عليه الصلاة والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم . أحدها وهو المختار في الأحكام والمحصول ومختصراته . أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعاً لها، بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة . وإن دل فانما يدل بواسطة القول . والثاني أنه يقدم الفعل لأنه أبين وأوضح في الدلالة ولهذا يبين به القول . كخطوط الهندسة . والثالث أنا نتوقف إلى الظهور لتساويها في وجوب العمل، واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة إلى النبي ﷺ والأخذ بالقول بالنسبة إلى الأمة، وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذ بالقول لظهوره، ولا ضرورة بنا إلى الحكم بأحدهما بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام، ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة إلى الأمة، وسكت عن القسم الآخر، وإليه أشار بقوله: (فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده) أي لاستقلاله وهو ظاهر في اختيار ما اختاره ابن الحاجب . قال (الخامسة أنّه عليهِ الصَّلاةُ وَالسَّلامُ قبْلَ النبُوَّةِ تُعبِّدَ بشرْعٍ . وقيل لا وبعدَها

في حقه، وفي القول الاحتمالات . فان اختص بالأمة فلا تعارض في حق الأمة، وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض، وإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه، وإن جهل فالمذاهب الثلاثة وإن اختص بالأمة فلا تعارض في حقه. وفي حق الأمة المتأخر ناسخ، وإن جهل التاريخ فالمذاهب والمختار العمل بالقول، وإن كان عاما له وللأمة فلا تعارض في حقه إن تقدم الفعل . والفعل ناسخ ان تقدم القول. وفي حق الأمة المتاخر ناسخ، وإن جهل فالثلاثة والمختار القول، وللمحقق هنا نظر، وهو أن كون المعلوم تأخره ناسخاً في حق الأمة إنما يكون إذا تقدم المتأخر التأسي والإتيان بمثل فعله عليه السلام، وإن لم يتقدم بل ورود القول بعد التأسي ولا يتصور في هذا الفعل فلا تعارض في حقهم للدليلين، إذ لا دليل على التكرار فلا يثبت الفعل إلا مرة واحدة . . المسألة (الخامسة أنه

فالأكثرُ على المنع قيل أمرَ بالاقْتباس . (ويكذبه انتظاره) الوْحي وعَدمُ مُرَاجعته ، ومُراجعتنا . قيل راجعَ في الرَّجم قلنا للإلْزام . استدل بآيات أمر فيهَا باقتفاء

عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع) ، أي بشريعة من قبله من الأنبياء . لأنه نقل بالقريب من التواتر أنه عليه السلام كان يحج ويطوف ويجتنب الميتة ويعتزل النساء ويروض نفسه للتزكية والتصفية والتخلية في غار حراء ، وهذه الأشياء مما لا تعرف إلا بالشرع ، إذ لا مجال للعقل فيها ، وليس ذلك شرعه إذ لم يكن مبعوثا إذا ذاك ، فلذا نسبه البعض الى شرع ابراهيم ، وبعضهم الى شرع موسى والبعض الى شرع عيسى عليهم الصلاة والسلام . (وقيل لا) أي لم يكن متعبداً بشرع ، واستدل عليه الإمام بأنه لو تقيد عليه السلام بشرع لكان اما بشرع عيسى عليه السلام أو من قبله والثاني باطل لانتساخ الشرائع السالفة بشرع عيسى عليه السلام ، وكذا الأول لانقطاع شريعته ، بسبب أن الناقلين عنه النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث . والباقون على شريعته مع البراءة عن الكفر قليلون بحيث لا يكون نقلهم حجة . قول وفيه نظر . لأنا لا نسلم أن شرع عيسى عليه السلام قد نسخ جميع أحكام الشرائع السالفة . كيف وقد قال عيسى عليه السلام ما جئت لتبديل دين موسى بل لتكميله ، ونسخ بعض أحكام التوراة كاباحة الخنزير وترك الختان والغسل بعد حرمتها في دين موسى عليه السلام إنما وقع من الحواريين ، ولا نسلم أن الكفر يقدح في رواية الخبر المتواتر . ولا نسلم أنه لا يجوز التقييد بما ثبت شرعيته بالايجاد . أو بالشهرة . نعم لو قال لم يبق الوثوق على نسخ الانجيل الدال على شريعته لكثرة التغيير والتحريف لكان وجها ، ومال البعض الى التوقف . (وبعدها) أي بعد النبوة (فالاكثر على المنع) من تعبده بشرع غير شريعته . (وقيل) كان بعدها أيضاً متعبداً بشرع من قبله بمعنى أنه (أمر بالاقتباس) أي اقتباس الأحكام من الشرائع السالفة . (ويكذبه) أي يدل على بطلانه وجهان : الأول : (انتظاره الوحي) ، فلو كان مأموراً بشرع من قبله لما انتظر الوحي في الوقائع إلا بعد البحث عن تلك الشرائع ، وحصول العلم

الأنبياء السَّالفة عَليهُم الصلاةُ والسلامُ . قلنا في أصُولِ الشريعةِ وكليَّاتها)،
أقول اختلفوا في أن النبي ﷺ هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الأنبياء، فيه ثلاثة مذاهب حكاها الإمام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح أحدها نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف وعبر بقوله تعبد وهو بضم التاء والعين أي كلف، ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن، واستدل له في المحصول بكونه داخلا في دعوة من قبله، وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح، وقيل إبراهيم، وقيل موسى، وقيل عيسى - حكاهن الآمدي، وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان، وقيل جميع الشرائع شرع له، حكاه بعض شراح

بخلوها عن بيان حكمها، لكنه كان ينتظر من غير تفتيش عن شرائعهم، (و) الثاني (عدم مراجعته ومراجعتنا)، فلو كان مأموراً بذلك لوجب عليه المراجعة الى كتبهم وعلمائهم، ولتوفر الاقتداء به لكنه لم يراجع، وإلا لنقل واشتهر لتوفر الدواعي عليه، ولم ينقل أيضاً من أحد من المجتهدين، فان (قيل) لا نسلم عدم المراجعة، بل (راجع في الرجم) الى التوراة كما ذكر في كتب الحديث، (قلنا) ذلك إنما كان (للإلزام)، أي لالزام اليهود والاحتجاج عليهم بناء على أنهم أنكروا شرعية الرجم في دينهم لا لبيان شرعه، ولهذا لما طالع عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة غضب عليه وقال لو كان موسى حياً لما وسعه إلا اتباعي، (استدل) على مذهب المخالف (بآيات أمر فيها) النبى عليه السلام (باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام) كقوله تعالى: ﴿أن اتبعْ مِلَّةَ إبراهيم حنيفاً﴾ [1] وقوله: ﴿فبهداهم اقتده﴾ [2] وقوله: ﴿انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون﴾ [3] وأمثالها (قلنا) المراد المتابعة (في أصول الشريعة وكلياتها) كوجوب المعرفة بوجوده ووحدانيته، واتصافه بالكمالات الإلهية،

---

(١) ١٢٣ النحل.

(٢) الانعام ٩٠.

(٣) المائدة ٤٤.

المحصول عن المالكية . والثاني لا، إذ لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع إلى علمائها وكتبها . ولو راجع لنقل، والثالث الوقف واختاره الآمدي، وأما بعد النبوة فالأكثرون على أنه ليس متعبداً بشرع أصلا، واختاره الآمدي والامام والمصنف، وقيل بل كان متعبداً بذلك، أي مأموراً بأخذ الأحكام من كتبهم . كما صرح به الإمام . فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاقتباس فافهمه، وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا، واختاره ابن الحاجب، وللشافعي في المسألة قولان وبنى عليهما أصلا من أصوله في كتاب الأطعمة أصحهما الأول، واختاره الجمهور، وأبطل المصنف الثاني بثلاثة أوجه، أحدها أنه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الأحكام في شرع من تقدمه، والثاني أنه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم في الوقائع، الثالث أن أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الإمام وهي ضعيفة، لأن الايجاب محله إذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه ناسخ، كما في قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس﴾ [1] وليس المراد أخذ ذلك منهم، لأن التبديل قد وقع والتبس المبدل بغيره، واعترض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع إلى التوراة لما ترافع إليه اليهود في زنا المحصن، والجواب أن الرجوع إليها لم يكن لانشاء شرع بل لإلزام اليهود . فانهم أنكروا أن يكون في التوراة أيضاً وجوب الرجم، (قوله واستدل) أي استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أي باتباعهم . منها قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ من الدين ما وصى به نُوحا﴾ [2] وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أن اتبِعْ مِلَّة إبراهيمَ حَنِيفاً﴾ [3] وقوله تعالى :

وتنزهه عن النقائص، ووجوب الشكر، وحرمة الكفران، والثواب على الطاعة،

---

(١) المائدة ٤٥ .

(٢) الشورى ١٣ .

(٣) النحل ٢٣ .

﴿أولئكَ الذين هَدَى اللهُ فبهُدَاهُمُ اقْتَده﴾ [1] وشرعهم من جملة الهدى، وقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هَدى ونُور يحكم بها النَبِيُونَ﴾ [2] الآية وهو عليه الصلاة والسلام سيد المرسلين، وأجاب المصنف بأن المراد وجوب المتابعة في الأشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع، وهو أصـول الديـانـات، والكليـات الخمس. أي حفظ النفوس، والعقول. والأمـوال. والأنسـاب، والأعـراض

والعقاب على المعصية، وما أشبهها لا يقبل النسخ والتغير. لا في الفروع والجزئيات: (الباب الثاني في الأخبار) وقد عرفت معنى الخبر. قال الإمام هو غني عن التعريف يعلم كل أحد بان هذا الموضع يحسن فيه الخبر، وذاك لا يحسن فيه. حتى يتوقعه تارة ولا يوقعه أخرى. وذا يستلزم العلم بحقيقة الخبر، وفيه نظر لأن ذلك إنما يقتضى تصوره بوجه ما فلا يلزم بداهة كنهه، (وفيه) أي في هذا الباب (فصول) ثلاثة. لأن الخبر إما علم صدقه أو كذبه لولا هذا ولا ذاك. فأورد لكل فصلا، وعبر أطنجي عن الثالث بمحتمل الصدق والكـذب مع أن كلا مـن الأولين أيضـاً كـذلـك. وإلا لم يكـن خبراً. وكونه مقطوع الصدق أو الكذب في الوقائع لا ينافي احتماله اياهما بالنظر إليه من حيث هو. قال الجاربردي رحمه الله المراد باحتمال الخبر إياهما. احتمال كل منهما على البدل الصدق أو الكذب كذلك. لاحتمال الأول الصدق، والثاني الكذب. ثم قال: وفيه بحث، ولعل وجهه أنه لا معنى تسمية ما ثبت قطعاً محتمل الثبوت إذ الاحتمال إنما يكون حيث لم يقطع باحد الطرفين. فالأقرب ما أشرنا إليه من احتماله إياهما. إنما هو بالنظر الى ذاته. فان الإنسان الكاتب مع ثبوب الكتابة له. لا يخرج عن كونه محتملا لكتابة وعدمها بالنظر الى ماهيته. بمعنى أن حقيقة الإنسان من حيث هي يحتمل كلا منها الفصل، (الأول فيا) أي الخبر الذي (علم صدقه. وهو

---

(١) الانعام ٩٠.

(٢) المائدة ٤٤.

. قال (الباب الثاني في الأخبار وفيه فصول الأول فيا علم صدقه، وهو سبعة: الأول ما عُلِم وُجودُ مخبره بالضرورة، أو الأستدلال . الثاني خبرُ الله تعالى . وإلاّ لكنَّا في بعض الأوقات أكملَ منهُ تعالى . الثالث خبرُ رسولِ الله ﷺ

سبعة، الأول ما علم وجود مخبره) عقلا، وأراد بالخبر مدلول التركيب الخبري أي الواقعة التي يدل هو عليها . فانه على لفظ المفعول قد يراد به السامع الملقى إليه الخبر، وقد يراد به الواقعة وهو المراد، وذلك اما (بالضرورة أو الاستدلال)، أي الفعل بمعنى حركته في المعاني من المطالب الى المبادىء . طلباً لما يفيد العلم بالمطلوب كالحد الأوسط وما هو في حكمه . ثم الحركة منها الى النتائج وفيه بحث، إذ (المراد) بالمعلوم ضرورة إن كان الأولى، وهو ما لا يحتاج العقل في الحكم فيه الى غير تصور الطرفين . كقولنا الكل أعظم من جزئه لم يشمل سائر الضروريات . كالمشاهدي والحدسي والتجريبي، وما تابعه والتواتري . كقولنا النار حارة، ونور القمر مستفاد من الشمس . والسقمونيا مسهل، والأربعة زوجين، والكعبة بمكة، وإن كان أعم لم يحسن جعل المتواتر قسما له وأيضاً بعض الأقسام الآتية . مما هو حاصل بالاستدلال مع أنه جعل قسما له، وكأنه أراد ما يعلم بها وإن لم يوجد الاخبار . (الثاني خبر الله تعالى) فانه صادق دائما (وإلا) لكذب في بعض الاوقات . فلو فرض صدقنا فيه . (لكنا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى) إذ الصادق أكمل من الكاذب من حيث هما كذلك واللازم باطل، (الثالث خبر رسول الله ﷺ) فانه مما علم صدقه (والمعتمد) في ذلك (دعواه الصدق، وظهور المعجزة على وفقه)، أي وفق دعواه . فانه إذا قال إنه صدق دعواي، يظهر الله تعالى لك على يدي أمراً خارقاً للعادة خارجاً عن طوق البشر . فاظهره على يده علما ضرورياً حادثاً . أنه يصدق له نازلا منزلة صدقت، وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق، وخبره صدق ولاخفاء أن هذا إنما يتم لو صح تصديق الكاذب عقلا، وهو إنما يصح على مذهب

والمعتمدُ دعواهُ الصِّدقَ وظهورُ المعجزةِ على وفقهِ . الرابع خبرُ كلِّ الأمةِ . لأن الإجْماع حجَّة ، الخامس خَبرُ جَمْعٍ عَظيمٍ عَنْ أحوالهمْ ، السادس الخبرُ المحفوفُ بالقْرائن ، السابع المتَواترُ وهُوَ خبَرٌ بلغَت رُواتهُ في الكثْرَة مَبْلغاً أحالتِ العادَة

المعتزلة دون الأشاعرة . فان قلت تصديق الله تعالى إياه في أنه مرسل من عنده ، ولا يلزم صدقه في كل ما يخبر به . قلنا دعوى الرسالة يتضمن دعوى الصدق في جميع ما يدعي مجيئه به من المرسل . فالتصديق في الأول يتضمن تصديقه في الثاني ، ولو سلم فبانضمام ما يدل على عصمة الرسول من الكذب ، (الرابع خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة) على ما سيأتي ، وخبر جميع الأمة راجع إليه . (الخامس خبر جمع عظيم عن أحوالهم) ، الحاصلة لأنفسهم كاخبار الصوفية عما ينكشف عليهم من عالم الغيب بعد الارتياض والاعراض عما سوى الحق جل وعلا . ظاهراً وباطناً من الوقائع العلية ، والحقائق البشرية ، والأنوار الروحية ، والخروج عن مضيق ظلمات الهيا كل إلى فضاء ساحات نور الملكوت ، والوصول الى سناء شرفات الجبروت ، والاطلاع على العلوم الغيبية واللدنية ، والانغماس الذاتي الإلهي ، والتحقق بتوحيد الأفعال ، والصفات والذات المشار إليها بقولهم : التوحيد هو إسقاط الحدوث ، وافراد العدم فان كل ذلك مما اخبر به جمع عظيم مرتاض الأعضاء المختلفة من الأولياء المقربين ، والأصفياء المتالهين ، ويبعد عادة من أن يكونوا كاذبين فيما قالوا ، بل لو نظر من رفع عن بصره الغشاء ارتفع عن بصيرته الغطاء . بعين الانصاف لا بعين التعصب والاعتساف . علم قطعاً أنهم الصادقون الناطقون بالحق عن الحق ، وأولئك هم الموقنون حقاً لهم الأمن وهم مهتدون . لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . (السادس الخبر المحفوف بالقرائن) فانه معلوم الصدق أيضاً . فانا إذا أخبرنا بموته ، فان قلت إنه حصل بالقرائن لا بالخبر قلنا لولا الخبر لجوزنا موت غيره وقال العبري رحمه الله وفيه نظر . إذ التجويز باق مع تحقق الخبر أيضاً . أقول التجويز المنفي هو الانكاري ، ولا ينافيه بقاء التجويز

تواطُؤهم على الكَذب، وفيهِ مسائل) أقول الخبر قسم من أقسام الكلام، وهو يطلق على اللساني، والنفساني، والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما، أو حقيقة في الأول. مجاز في الثاني. أو عكسه. كالخلاف في الكلام وقد عرفه المصنف في تقسيم الألفاظ بأنه الذي يحتمل التصديق والتكذيب، وتقدم الكلام هناك عليه، فلذلك استغنى عن ذكره هنا. ثم إن الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقاً، لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لأمور خارجة، وقد لا يقطع بواحد منها لعدم عروض موجب للقطع به. فصار الخبر على ثلاثة أقسام، وقد لا يقطعَ بواحد منهما لعدم عروض موجب للقطع به. فصار الخبر على ثلاثة أقسام، فلذلك ذكر في الباب ثلاثة فصول، لكل قسم منها فصل، وهذا إذا قلنا ان الخبر منحصر في الصدق والكذب، وجعل الجاحظ بينهما واسطة. فقال: الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقاً، والكذب هو الذي لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة، فأما الذي ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقاً أو غير مطابق فانه ليس بصدق، ولا كذب، والأكثرون قالوا: الصدق هو المطابق للواقع مطلقاً، والكذب ما ليس بمطابق مطلقاً. الفصل الأول فيما علم صدقه وهو سبعة أقسام: الأول الخبر الذي علم وجود مخبره أي المخبر به وهو بفتح الباء، والعلم به إما بالضرورة كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وإما

العقلي. بمعنى أنه لو فرض وقوع خلافه لما لزم محال. (السابع) الخبر (المتواتر؛ وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب). ومعنى التواتر لغة تتابع أمور واحد بعد واحد بعده من الوتر ومنه قوله تعالى: ﴿ثم أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرى﴾ [1] واصطلاحاً ما ذكر، ويقرب منه ما قيل هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه، قوله بنفسه يخرج خبر جماعة علم صدقهم لا يتعين الخبر بل إما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة، فان من القرائن ما يلزم الخبر من أحوال في الخبر والمخبر عنه، والمخبر منها، ما

---

(١) المؤمنون ٤٤.

بالاستدلال، كقولنا: العالم حادث، وكالخبر الموافق لخبر المعصوم. الثاني: خبر الله تعالى وإلا لكنا في بعض الأوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى. لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص، وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولا صدق الخبر، ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر. الثالث: خبر الرسول ﷺ والمتعمد في حصول العلم به هو دعواه الصدق في كل الأمور، وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى. إلا بإثبات وقوع هذا كله. قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمداً واتفقوا على جوازه في حال السهو والنسيان، وقد لاح مما قاله الإمام اشكال على المصنف في تجويزه الصغائرة سهواً ودعواه العلم بالصدق مطلقاً. نعم إن أراد الصدق في الأحكام وهو الذي يقتضيه كلام الإمام في المعالم فلا تعارض لأنهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة، كما تقدم. الرابع خبر كل الأمة لأن الإجماع حجة كما سيأتي هكذا استدل عليه الإمام فتبعه المصنف وغيره. فان أراد بالحجة ما هو مقطوع به، وهو الذي صرح به الآمدي هنا فالاجماع، ليس كذلك عندهما كما ستعرفه، وإن أراد بالحجة ما يجب العمل به فمسلم. لكنه لا يلزم من ذلك أن يكون مقطوعاً به، لأن أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب عن شيء من أحوالهم كالشهوة والنفرة فانه لا يجوز أن يكون كلها كذباً كما قال في المحصول. أي بل لا بد أن يكون منها ما هو صدق قطعاً، وليس المراد أنا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعاً. قال وكذلك إذا أخبر كل واحد منهم عن شيء لم يخبر به صاحبه. السادس الخبر المحفوف بالقرائن كخبر ملك عن موت ولده، ولا مريض عنده سواه، مع خروج النساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشعر. وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة. فانه يفيد

يدل على ذلك من الأمور المتصلة كما ذكر في موت ابن ملك، والمعنى بالآخر إنما هو الخبر المقرون بالآخر. وأما بغير القرائن كالعلم بخبره أي الواقعة

العلم كما جزم به المصنف، واختاره الإمام والآمدي وابن الحاجب، ونقلوا عن الاكثرين خلافه / السابع الخبر المتواتر والتواتر لغة هو التتابع يقال تواتر القوم إذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما، وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب . فروع جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله في المحصول . أحدها إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره فقال بعضهم يكون تصديقاً له مطلقاً، والحق أنه يكون تصديقاً ان كان في أمر ديني لم يتقدم بيانه، أو تقدم وكان مما يجوز نسخه، وكذلك إذا كان في أمر دنيوي وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر علمه به مع استشهاده به، الثاني إذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم بحيث لو كان كاذباً لما سكنوا عن تكذيبه فأمسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه . وقال جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به في العادة، ومع عدم الجهل يمتنع عادة أن لا يكذبوه . الثالث قالت جماعة من المعتزلة الإجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعاً لأن المادة في المفلتين.ان يقبله بعضهم ويرده بعضهم، وما قالوه باطل .الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته، وما قالوه ليس بشيء . الخامس تمسك جماعة في القطع بالخبر . بأن العلماء ما بين محتج به ومؤول له، وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله . وهو ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد . قال (الأولى أنهُ يُفيد العلم مُطْلقاً خلافاً للسمينة ،

ضرورة أو نظر، (وفيه) أي التواتر (مسائل) المسألة (الأولى أنه يفيد العلم) بصدقه (مطلقاً)، أي سواء كان عما هو الموجود في الحال . أو الماضي . (خلافاً للسمنية) والبراهمة فانه لا يفيد عندهم أصلا . وهما طائفتان من الهند الأولى عبدة الأصنام قائله بالتناسخ . والثانية بدعوى أنهم من الحكماء . وكلاهما من منكري النبوة، ووقوع العلم بالاختبار (وقيل) انه (يفيد) العلم إذا كان خبراً (عن الموجود) الحالي . (لا عن) الكائن

وقيل يُفيدُ عنْ الموجُودِ لاَ عن االمَاضي . لنا أن نعلم بالضَّرورةِ وُجودَ البلادِ النَّائية . والأشخاص الماضيةِ . قيل نجِدُ التَّفاوُتِ بيْنهُ وبَيْنَ قولْنا الواحدُ نصْفُ

(الماضي . لنا) على إفادة العلم مطلقاً (أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية) أي البعيدة كمكة ومصر وذلك من الموجودات الحالية، (و) وجود (الأشخاص الماضية) كالأنبياء عليهم السلام والصحابة والخلفاء . والتحقق في الماضي كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم، وما ذاك إلا بالإخبار قطعاً . فان (قيل نجد التفاوت بينه) أي بين ما ثبت بالمتواتر كوجود أفلاطون (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين)، إذ الثاني أجلي وأقرب الى القبول من الأول . والتفاوت دليل بطريق احتمال النقض في المتواتر . (قلنا) لا نسلم أن التفاوت بكون أحدهما أسرع الى القبول لاحتمال النقيض بل (للاستئناس) أي استئناس العقل بأحدهما دون الآخر، ولأن استئناسه بأحدهما أشد بكثرة سماعه وكثرة خطره بالبال، ومثله لا ينافي كونه ضروريا، إذ الضروريات مما يتفاوت جلاء، وكذا قيل النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان جلي البديهيات، ومنها شكوك أخر منها أن الضروري يستلزم الوفاق، وهو منتف هنا، ومنها أنه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوا عن موسى عليه السلام أو عيسى أنه قال لا نبي بعدي، ومنها لزم تناقض المعلومين عند تعارض المتواترين، ومنها أنه يجوز كذب كل واحد فيجوز كذب الجميع . ومنها أنه كاجتماع أهل بلدة في زمان واحد على الذئب الأبيض مثلاً وأنه ممتنع عادة، والجواب عن الكل عموما أنه تشكك في الضروري لا يستحق الجواب . كشبه السوفسطائية، وخصوصاً عن الاول بأنه لا يلزم الوفاق في الضروري لجواز المكابرة والعناد من سردته . كما للسوفسطائية، وعن الثاني بمنع تحقق شرائط التواتر في خبرهم بل مرجعه الى الآحاد، وعن الثالث بان تعارض المتواترين محال . عادة، وعن الرابع بجواز مخالفة حكم المجموع حكم كل، وعن الخامس بانه قد علم وجود المتواتر، والفرق وجود الداعي، بخلاف

الاثْنين . قلنا للاسْتئناس الثانية إذَا تواترَ الخَبَرُ أفادَ العِلم فلا حاجَة إلى النَّظرِ . خلافاً لإمامِ الحَرمَيْن، وَلِحجةِ وَالكعبيِّ وَالبَصْريِّ . وتَوقّف المُرْتضي .

أكل طعام واحد بالجملة، فوجود العادة هنا وعدمها به ظاهر المسألة (الثانية) اختلف في العلم الحاصل المتواتر أنه ضروري أو نظري بعد الاتفاق على حصول العلم به . فالمحصول على أنه (إذ تواتر الخبر أفاد العلم) بالضرورة، (فلا حاجة) في محصول العلم (الى النظر . خلافا لإمام الحرمين والحجة) أي حجة الإسلام، (والكعبي والبصري، وتوقف المرتضى) من الشيعة ووافقه الآمدي، (لنا) أنه (لو كان نظرياً) لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم باطل . لأنا نعلم قطعاً علمنا بالمتواترات، مع انتفاء (نظرك) أيضاً لو كان كذلك (لم يحصل لمن لا يتأتى له) النظرَ (كالبله والصبيان) واللازم باطل (قيل) لو كان ضروريا لما احتج الى توسط المقدمات واللازم باطل إذ (يتوقف على العلم) بأن المخبر عنه محسوس لئلا يشتبه وعلى العلم . (بامتناع تواطؤهم) على الكذب (وأن لا داعي لهم الى الكذب) وعلى أن كل ما كان كذلك فليس يكذب فيلزم البعض وهو كونه صدقا (قلنا) لا نسلم أن العلم يتوقف على العلم بالأمور المذكورة؛ وقد لا يلتفت إليها مفصلا ولا ينافي ذلك صورة الترتيب، فان وجوده لا يوجب الاحتياج إليه فانها ممكنة في كل ضروري لأنك إذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك أن تقول لأن الكل فيه جزء آخر، وكل ما كان كذلك فهو أعظم ولو سلم فهذه المقدمات (حاصل بقوة قريبة من الفعل) لكل أحد تواتر عنده الخبر إذ هذه في حكم الضروريات التي تكفي في حصولها التفات الذهن إليها (فلا حاجة الى النظر) أقول إن أراد أنه لا يحتاج الى النظر في حصول هذه المقدمات فهذا لا ينافي كون العلم بمضمون المتواتر نظرياً . بمعنى احتياجه الى ترتيب المقدمات المعلومة بالقوة القريبة الى الفعل . وإن أراد أنه لا حاجة إليه في حصول العلم بمضمونه فممنوع، وقد كنت أبدعت له إصلاحاً وهو أنه وإن احتاج الى هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لعدم احتياجها الى الحسم طلب من

لنا لوْ كانَ نظريًّا لَمْ يحْصُلْ لمنْ لا يَتأتى لهُ كالبُله وَالصِّبيان . قِيلَ يتوقّف على الْعلم بامتناع تواطُؤهمْ، وَأنْ لا داعِيَ لَهُمْ إلى الكَذب قلنا حاصلٌ بقوّةٍ قريبةٍ منَ الفعل فلاَ حاجَة إلى النَظر)، أقول الأكثرون على أن المتواتر يفيد العلم مطلقاً، وقالت السمنية لا يفيد مطلقاً، وقيل إن كان خبراً عن موجود أفاد، وإن كان عن ماض فلا، والسُّمَنيةُ بضم السين، وفتح الميم فرقة من عبدة الأوثان كذا قاله الجوهري. والدليل على ما قلناه إنا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية والأشخاص الماضية كالشافعي وجالينوس. اعترض الخصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال النقيض. واحتمال النقيض مناف للعلم. وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه أن بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر. فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الأولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما في العلمية، وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن بعد أن منع أن العلوم لا تتفاوت واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها، والمشهور خلافه ويحتمل أن يكون مراد المصنف إنما هو منع التفاوت وأسند بالاستئناس، ولم يذكر الإمام شيئاً من هذين الجوابين بل أجاب بأنه

النفس بالحركة في المبادىء صارت كالمقدمات في قضايا قياساتها معها . وكالقياس الخفي في التجربيات، وهو أنه لو لم يكن كذلك لما كان دائما أو أكثريا لكن اللازم باطل . وكالحدود الوسطى الحاصلة بلا حركة دفعة عند التفاوت الى المطالب في الحدسيات، بحيث يتمثل المطالب في الذهن معها من غير حركة سواء كان معه شوق أولا ولاخفاء في أن الاحتياج الى أمثال ذلك لا يخرج التصديق عن الضرورية الى النظرية. بل ذلك فيما لا بد فيه من الحركتين كما ذكرنا، ثم أني قد ظفرت بعد حين بما نقل الفاضل عن المستصفى لحجة الإسلام من أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج الى توسط

تشكيك في الضروريات فلا يسمع . المسألة الثانية: ذهب الجمهور إلى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضروري أي لا يحتاج إلى نظر وكسب . واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب وذهب إمام الحرمين والكعبي وأبو الحسين البصري إلى أنه نظري ونقله المصنف تبعاً للإمام عن حجة الإسلام الغزالي وفيه نظر . فان كلامه في المستصفى مقتضاه موافقة الجمهور فتأمله وتوقف المرتضى من الشيعة واختاره الآمدي في الأحكام ومنتهى السول . ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لو كان نظرياً لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان . وليس كذلك . احتج الخصم بأن العلم بمقتاضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب في العادة، وعلى العلم بأن لا داعي لهم إلى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة، وهذه المقدمات نظرية والموقوف على النظري أولى أن يكون نظرياً، وأجاب المصنف تبعاً للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة بقوة قريبة من الفعل . أي إذا حصل طرفاً المطلوب في الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب قال. (الثالثة ضابطُه إفادةُ العِلم وشرْطه أنْ

واسطة توصله إليه مع أن الواسطه حاضرة لا يكون معدوماً . فوجدته مشيراً الى تقديري المذكور فشكوت الله على ما هداني إليه، وبهذا تبين أن في كونه عند حجة الإسلام فما يحتاج الى النظر على ما يشير إليه كلام المستصفي نظراً والأقرب ما ذكر المحقق من أن الحجة مال الى أنه قسم ثالث بمعنى هو ليس بأولى ولا نظري، المسألة (الثالثة) حصول الخبر المتواتر غير منحصر في عدد مخصوص بل يختلف، و (ضابطه إفادة العلم) فان أفاد الخبر العلم بالمخبر به بنفسه علم تواتره، وإلا فلا . لأنا نقطع بحصول العلم بالمتواترات من غير علم بعدد مخصوص لا قبل حصول العلم ولا بعده . ولا سبيل الى العلم به عادة لتقوي الاعتقاد بتدريج كحصول كمال العقل بتدريج خفي . والطاقة الإنسانية لا تفي بضبط ذلك (وشرطه) أمور أربعة . اثنان في السامع، وإثنان في المخبر الأول من الأولين (أن لا يعلمه) أي مضمونه ومخبره (السامع ضرورة) وإلا لما

لا يَفْعله السَّامعُ ضرورةً وأنْ لا يَعْتقد خلافَهُ لشُبهةِ دليلٍ أو تقْليدٍ

أفاد الخبر العلم لامتناع تحصيل الحاصل، وبهذا يعلم أن الضمير في بشرطه لحصول العلم بالمتواتر لا حصوله نفسه . أو حصول العلم للسامع، قيل الخبر إنما ينافي حصول العلم به بعد ما حصل مثله لا لتحقق نفس الخبر، قيل لم لا يجوز أن يفيد بقوته ما علم قبله، وأجاب العبري رحمه الله بأن التقوية ممتنعة في الضروريات، أقول لا نسلم ذلك لأن الضروري مما يقبل الشك والضعف . ولهذا ذهب المحققون من أن الإيمان الذي هو عبارة عن التصديق البالغ حد الجزم والاذعان بعلمها حتى قالوا بزيادته ونقصانه، بل الجواب أن الكلام في إفادته العلم، وتقويته ما علم أمر آخر فلا يرد، (و) الثاني منهما (أن لا يعتقد) السامع (خلافه) أي ما أخبره به (لشبهة دليل أو تقليد) وهذا مما اعتبره الشريف المرتضى من الشيعة، وذلك كتواتر النص الجلي على إمامة علي رضى الله عنه عندهم، وهو ما روي عنه أنه قال عليه السلام مشيراً إليه سلموا على أمير المؤمنين، واحد هذه، وقال هذا خليفتي فيكم بعد موتي فاسمعوا وأطيعوا له، مع أنه لا يفيد العلم لمن يعتقد خلافه . كأهل السنة والخوارج، أما للخواص فللشبهة، وأما للعوام فللتقليد، والحق أنه لم يتواتر هذا الخبر بل لم يبلغ حد الشهرة، بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد أيضاً، وإلا لاحتج علي رضى الله عنه به على الصحابة حين أجمعوا على إمامة أبي بكر رضي الله عنه، ولا تابعه على رؤس الاشهاد، على أنه لا قطع في هذا الخبر ينفي خلافه غيره قبل خلافته، بل ليس منه إلا بيان أنه يصير خليفته بعده في الجملة فقد حصل، والمثال المطابق أخبار المسلمين لليهود بظهور معجزات نبينا ﷺ مع أنه لا يحصل لهم العلم لشبهة حصلت لهم من دينهم، كما أن أرباب الكشوف والمشاهدات يخبرون الظاهرية بما انكشف لهم في مجال القدس، ومجالس الأنس وفضاء الملكوت، وساحات الجبروت، وحضرات اللاهوت، من العلوم اللدنية والأسرار الربانية، والظهورات الصورية، والنورية والمعنوية، والذوقية، والمشاهدات الصفاتية الجمالية

وأنْ يكونَ سَنَد المُخبرين إحساساً به، وعددُهم مَبلغاً يمتنعَ تواطؤهمْ على الكذب. وقالَ القاضي لا يَكفي الأربعةُ. وإلاّ لأفادَ قوْلُ كلِّ أربعةٍ. فلا يجبُ تزكيةُ شهُودِ الزنا لحصُولِ العلم بالصِّدق أو الكذبِ. وتوقف

والجلالية، والتجليات الذاتية الإلهية، والظاهريون خصوصاً المعتزلة لجمود نظرهم وخمود طبيعتهم واحتباسهم، في عالم الشهادة، وقصر نظرهم في مضيق عالم الحواس على المحسوسات، وإغرارهم بأنكارهم الملطخة بالكدورات، وعقولهم المدنسة بالشهوات، ينكرون ما أخبر به هؤلاء الربانيون الإلهيون، (وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك عظيم) (و) الأول من الأخرين (أن يكون سند المخبرين إحساساً به) أي بالمخبر عنه، بأن يكونوا مسندين لذلك الخبر الى الحس. لئلا يتطرق إليه احتمال النقيض، فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً. والثاني منها أن يكون. (وعددهم) أي المخبرين بالغا (مبلغاً يمتنع) فيه (تواطؤهم) واتفاقهم (على الكذب) عادة. ويشرط تحقق هذا المبلغ في الطرفين، والواسطة عند تعدد الطبقات، وهذا معنى قولهم يكون أوله كآخره ووسطه كطرفيه، وقد شرط البعض كونهم عالمين بالمخبر عنه، ولا حاجة إليه إذ وجوب علم الكل به باطل. لجواز كون بعضهم ظانا فيه أو مقلد أو مجاريا، ووجوب علم البعض لازم مما ذكرنا من الشروط عادة لأنها لا تجتمع إلا والبعض عالم قطعاً. وأما حصول العلم لوجود هذه الشرائط مقدم على العلم بمضمون المتواتر عند من جعله نظريا، وعندنا إذا أفاد الخبر العلم يعلم وجود هذه الشرائط. لأن سبق العلم بها شرط في إفادته. (وقال القاضي لا يكفي) في حصول التواتر (الأربعة) أي قولهم أصلا. (وإلا) أي ولو كفي (لأفاد قول كل أربعة) العلم بحصول شرط التواتر. فعند شهادة الأربعة (فلا يجب) حينئذ (تزكية شهود الزنا) بعد كونهم أربعة وهو باطل اتفاقا. قوله (لحصول العلم بالصدق أو الكذب) اقتفاء بما قال الإمام في المحصول. لأن الأربعة إذا شهدوا على الزنا فانه يقطع بصدقهم إن حصل العلم

فِي الخمسة ورُدَّ بِأَنَّ حصول العِلْمِ بِفعلِ الله تعالى فلاَ يَجبُ الاطِّراد، وبالفَرْق بَين الرِّوايةِ والشَّهادةِ، وشُرط اثنا عشرَ كنُقباءِ موسى عليه الصلاةُ

بقولهم . وبكذبهم إن لم يحصل، وأيا ماكان لا يجب تزكيتهم إذ هي فيا لا يعلم أحدهما . قال العبري رحمه الله . ولا حاجة إليه لأنه على تقدير إفادة قول الأربعة العلم لا يجب تزكية ألبتة . أقول ولأن قوله أو الكذب لكان يكون حشوا مفسدا على ما لا يخفى، ولأن لا نسلم القطع بالكذب إن لم يحصل العلم بقولهم لحصول الظن الغالب، (و) قال القاضي أيضاً (توقف في الخمسة) بمعنى لا أدري أيكفي في المتواتر أولا . (ورد) قوله (بأن حصول العلم) بخفيه المتواتر لما هو (بفعل الله تعالى . فلا يجب الاطراد) في قول كل أربعة، لجواز ان يجعله عند قول أربعة، ولا يخلفه في قول أربعة أخرى، فلا يلزم أن لا يحصل التواتر بالأربعة في شيء من الصور . أقول وله أن يقول إن المتواتر هو المفيد بنفسه اتفاقاً أي بذاته أو بالقرائن اللازمة لذاته . فلو كان خبر الأربعة متواترا في صورة كان مفيداً بذاته وبلوازمه . فيفيد في جميع الصور . لأن ذات الشيء ولوازمه لا ينفك عنه، والجواب أن هذا إنما يصح لو كان تواتره في الصورة المخصوصة من حيث أنه خبر الأربعة فقط، وهو ممنوع بل كونه متواتراً يجوز أن يكون من هذه الحيثية مع حيثية اقترانه بهذه الصورة وحينئذ يجوز أن يكون من اللوازم المتوقف عليها افادته العلم اختصاصه بها . نعم لو تمسك بأن من الشرائط بلوغ العدد مبلغا يمتنع التوطؤ على الكذب وهو منتف ههنا لكان وجها، مع أنه يرد عليه ذلك بعينه في الخمسة . (و) رد أيضاً (بالفرق بين الرواية) أي الخبر (والشهادة) أي لا نسلم أنه لو كفى خبر الأربعة لكفى شهادتهم كيف وهما مختلفان لفظا وهو ظاهر، ومعنى . لأن الشهادة إنشاء أو خبر خاص مقرون بتزكية كالقسم، ولهذا قيل لفظ أشهد قسم فيجوز أن يقيد الأربعة العلم في الرواية التي هي مجرد الخبر دون الشهادة التي هي أضيق وبالاحتياط أجدر، وأيضاً يجوز أو يشترط انتفاء الموهم

والسلامُ. وعشرون لقولهِ تعالى: ﴿إنْ يكُن مِنْكُمْ عُشْرُونَ﴾ [1] وأربعونَ لقولهِ تعالى: ﴿ومَن اتّبعك من المُؤمنين﴾ [2] وكانوا ربعين وسْبعونَ لقوله تعالى: ﴿واختارَ موسى قوْمهُ سبْعينَ رجُلا﴾ وثلثمائة وبضْعةَ عشرَ عددَ، أهل بدرٍ.

للاتفاق على الكذب في الشهادة دون الرواية . قال العبري وفيه نظر . أقول ولعل وجهه أن ذلك مشروط في مطلق التواتر، وقيل الاجتماع في الشهادة مظنة التواطؤ . بخلاف الرواية أقول مطلق كونه خبر الأربعة . كذلك سواء كان في الشهادة أو الرواية، وقد يرد على القاضي بأن وجوب التزكية مشتركة بين الأربعة والخمسة فلا وجه للجزم بعد الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة، وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم يجب التزكية وقد لا تفيد، وما ذاك إلا بكذب واحد أولى، فلا بد من التزكية ليعلم عدالة الأربعة وصدقهم . بخلاف الأربعة . فانه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا هذا ما أشار إليه المحقق.أوضحه الفاضل (وشرط) عند البعض في عدد المتواتر (اثنا عشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام)، أي كعددهم لأنهم جعلوا كذلك ليحصل العلم بخبرهم، وإلا لما نصبهم لتوقف أحوال بنى إسرائيل . (وعشرون) عند بعضهم (لقوله تعالى: ﴿إن يكُنْ مِنْكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ [1] وذلك لا يفيد خبرهم العلم بايمان الذين يجاهدونهم ويقاتلونهم، (وأربعون) عند طائفة (لقوله تعالى): ﴿يا أيها النبى حَسْبكَ الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ [2] وكانوا أربعين فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية، ذكر المحقق أنه قيل أربعون عدد الجمعة، قال الفاضل الأظهر لهذا وجه مناسبته (وسبعون) عند قوم (لقوله تعالى: ﴿واختَارَ مُوسَى قَومَه سبَعْينَ رَجُلاً لميقاتنا﴾ [3])وذلك لأن موسى لما اختارهم للعلم بخبرهم إذا رجعوا فاخبروا قومهم . (وثلثمائة وبضعة

---

(١) الانفال ٦٥.

(٢) الأنفال ٦٤.

(٣) ١٥٥ الاعراف.

والكلُّ ضعيفٌ . ثم إنْ أخبروا عنْ عيان فذاك . وإلا فيُشترطُ ذلك في كلِّ الطبقاتِ، الرابعة مثلاً لوْ أخبرَ واحدٌ بأنّ حَاتماً أعطى ديناراً وآخرُ أنّه أعْطى جَملاً وهلُم جراً تواترَ القَدْرُ المُشتركُ لوُجوده في الكلِّ)، أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم، فمتى أفاد الخبر بمجرده العلم تحققنا أنه متواتر وأن جميع شرائطه موجودة، وإن لم يفده تبينا عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه، وهي أربعة كما حكاها المصنف تبعاً للإمام والآمدي، فالأولان راجعان إلى السامعين ولم يذكرهما الإمام في المعالم ولا ابن الحاجب في مختصره، والأخيران راجعان إلى المخبرين . أحدها أن لا يكون السامع للخبر المتواتر عالماً بمدلوله بالضرورة . فانه إن كان كذلك لم يفده المتواتر علماً لامتناع تحصيل الحاصل . الثاني أن لا يكون معتقداً لخلاف مدلوله، اما لشبهة دليل ان كان من العلماء، أو لتقليد ان كان من العوام . فان ارتسام ذلك في ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء إليه، ومن هذا ما ورد في الحديث (حُبُّكَ الشّيء يُعْمِي ويُصمْ) وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضي، ولم يصرح

عشر عدد أهل بدر)، عند وقوفه إذ غزوة بدر تواتر عنهم . (والكل ضعيف) لأنها تقييدات لا دليل عليها ولحصول العلم تارة بعدد قليل، وأخرى بعدد كثير، وما ذكروا على صحتها لو سلم فلا يدل على احالة الإفادة على خصوصية العدد، لجواز أن يكون ذلك من الخواص المعدودين ونحوها . (ثم إنْ أخبروا) أي المخبرون (عن عيان فذاك) أي ثم التواتر بشروطه . (وإلا فيشترط ذلك) أي حصول هذه الشرائط (في كل الطبقات) . كذا ذكر الشارحان . فان قلت إذا كان سند المخبرين عن أخبارهم كذلك بالآخرة، فلا معنى لتجديد اشتراطه بخلاف غيره من الشرائط، كبلوغ العدد المبلغ المذكور . فان حصوله في الطبقة الأولى . لا يستلزم حصوله في الثانية . فلا بد من اشتراطه ثانيا . قلنا هذا الاشتراط يفيد أن المعتبر في الطبقة الثانية الاخبار عن أخبار جماعة سندهم الاحساس، إلا مطلقا أي سواء

فيه بموافقته ولا مخالفته. قال وإنما اعتبره لأنه يرى أن الخبر المتواتر دال على إمامة علي رضي الله عنه، وأن المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه الثالث أن يكون سند المخبرين أي مستندهم في الأخبار هو الاحساس بالمخبر عنه أي ادراكه باحدى الحواس الخمس. فان أخبروا عما يستند إلى الدليل العقلي. كحدوث العالم لم يفد العلم، لأن التباس الدليل عليهم محتمل. قال في البرهان: ولا معنى لتقيد المستند بالمحسوس. فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري، فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الأحوال، وتبعه على ما قاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيدوه بذلك. وفيه نظر، فان قرائن الأحوال لها استناد إلى الحس وليست عقلية محضة. فلذلك عدل المصنف إلى العبارة المشهورة. الرابع: أن يبلغ عدد المخبرين مبلغاً يمتنع بحسب العادة أن يتواطؤا على الكذب. ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن. هذا حاصل ما ذكره المصنف من الشروط. وقد علم منه أنه لا يشترط عنده في المخبرين الإسلام، ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد. والوطن. والنسب، ولا وجود الإمام المعصوم، ولا دخول أهل الذمة فيهم، ولأكثرتهم بحيث لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، وفي كل ذلك خلاف حكاه الآمدي وابن الحاجب والامام،

أسندوا الاخبار الى الاحساس أولا . المسألة (الرابعة) في التواتر بحسب المعنى . (مثلا لو أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى جملا) وآخر بأن أعطى ثوباً (وهلم جراً تواتر القدر المشترك) وهو اعطاء ماله غيره المعبر عنه بالسخاوة، (لوجوده) أي القدر المشترك (في الكل)، أي في كل من الصور . وكذا الاخبارات عن وقائع علي رضى الله ✱ في حروبه من أنه هزم في خيبر كذا، وفعل في أحد كذا الى غير ذلك . يبلغ القدر المشترك وهو الشجاعة حد التواتر، والحاصل أن المخبرين إذا بلغوا حد التواتر ولكن اختلف أخبارهم بالوقائع التي أخبروا بها مع اشتراكها في معنى، هو قدر مشترك بينها، فالكل مخبرون عن ذلك المشترك ضرورة أخبارهم عنه، وبيانه المشتملة عليه

(قوله وقال القاضي) أي أبو بكر لا يكفي الأربعة في إفادة العلم، إذ لو أفاده قول الأربعة الصادقين لافاده قول كل أربعة صادقين . لأن الحكم على الشيء حكم على مماثله، ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لأنه إن حصل علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغني عن التزكية، وإن لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لأن الفرض أن حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم، وهو قول كل أربعة صادقين، وانتفاء قول الأربعة الصادقين لا يجوز أن يكون الانتفاء القول ولا لنتفاء الأربعة، لأنه خلاف الفرض فتعين أن يكون لانتفاء الصدق، وإذا انتفى الصدق تعين الكذب لأنه لا واسطة بينهما، وحينئذ فنقول إذا علم كذبهم لم يحتج أيضاً إلى التزكية لخلوها عن الفائدة . فثبت أنه لو أفادت الأربعة العلم لم يجب تزكية شهود الزنا، وتزكيتهم واجبة اتفاقاً فبطل الأول، وهذا التقرير اعتمده (قوله وتوقف) يعني أن القاضي توقف في أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه أنه يحتمل أن يقال انها لا تفيد العلم إذ لو أفادته لافادة قول كل خمسة، ويلزم من ذلك أن لا يجب تزكيتها إذا شهدت بالزنا بعين ما قلناه في الأربعة، ويحتمل أن يقال انها تفيده، ولا يلزم منه عدم التزكية، بخلاف الأربعة . وذلك لأنا نسلم لهم ان كل خمسة صادقة تفيد العلم، وانه إذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لا تكون صادقة . وأنه إذا انتفى

بالتضمن أو المستلزم له بالالتزام، والمثال الأول للأول والثاني للثاني إليه أشار المحقق، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلأن السخاوة التي من مطلق إعطاء المال للغير جزؤ الكل من الإعطاءات الجزئيه وهذا بحسب الظاهر، وإلا فالسخاوة كيفيه نفسانية هي مبدأ ذلك الاعطاء، ثم اعلم أنه لا شيء من الوقائع بانفرادها يدل على السخاوة أو الشجاعة بمعنى حصول العلم بها هنا، بل إنما تعلم من المجموع، ولا شيء من الوقائع الجزئية معلوم الصدق قطعا كيف وهي آحاد، ومعنى تواتر القدر المشترك أن العلم القطعي به يحصل من سماعها بطريق العادة .

الصدق تعين الكذب، وأما قولهم إذا تعين الكذب فلا حاجة إلى التزكية، فممنوع لأن الكذب قد يكون واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعداً. فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الأربعة، وإن كان من اثنين فصاعداً بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقي النصاب أم لا بخلاف الأربعة. فان كذب أحدهم مسقط للحجة. (وقوله ورد) أي ورد قول القاضي بأنه لا يكفي الأربعة بوجهين. أحدهما: أن حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الأشاعرة. فلا يجب حينئذ اطراده لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة، الثاني: أن الفرق بين الرواية والشهادة ثابت. فان الأربعة في الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الأربعة في الشهادة فلا يلزم من ترتيب العلم على الأول ترتبه على الثاني، وأيضاً الشهادة تقتضي شرطاً خاصاً فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة، بخلاف الرواية (قوله وشروط) أي وشرط بعضهم في عدد التواتر اثني عشر لأن موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بني إسرائيل. كما قال تعالى: ﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾ [1] فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم، وشرط بعضهم عشرين. لقوله تعالى: ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ [2] فان مثل هذا الكلام في العادة يستدعي الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم. فدل على حصول العلم بقولهم، ومنهم من شرط أربعين. لقوله تعالى: ﴿يا أيها النّبيُّ حَسْبُكَ اللهَ وَمَن اتّبَعك مِنَ المؤمنين﴾ [3] وكانوا أربعين، ووجه الدلالة مَنْ إنْ كانت مجرورة عطفاً على الكاف كما قاله بعضهم، فان كان الله تعالى كافيهم يقتضي حراسته لهم ديناً ودنيا، ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب، وإن كانت مرفوعة عطفاً على الاسم المعظم فكذلك. لأن الذين رضيهم الله لأن يكونَ النبي ﷺ أمورَهُ ويتولوها لا يتفقون على كذب وشرط

(١) المائدة ١٢. (٢) الانفال ٦٥. (٣) الانفال ٦٤.

بعضهم سبعين لقوله تعالى: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا﴾ [1] وإنما اختارهم ليخبروا قومهم. وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر لأن الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء: ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث إلى التسع. قاله الجوهري وفي المحصول أن بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان. وهم ألف وسبعمائة. كما قاله في البرهان، وهذه الأقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لأنها تقييدات لا دليل عليها. وما ذكروه فانه بتقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطاً لتلك الوقائع. ولا على كونه مفيداً للعلم. لجواز أن يكون حصوله في تلك الصور من خواص المعدودين. (قوله ثم إن أخبروا) يعني أن الجمع الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب إن أخبروا عن عيان أي مشاهدة فلا كلام. وإن نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضاً في كل الطبقات. وهو معنى قولهم لا بد من استواء الطرفين والواسطة، وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد. فان العيان بكسر العين هو الرؤية. كما قاله الجوهري والخبر قد لا يكون مستنداً إليها. المسألة الرابعة التواتر قد لا يكون لفظياً وهو ما تقدم، وقد يكون معنوياً وهو أن ينقل العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك. كما إذا أخبر واحد بأن حاتماً أعطى ديناراً. وأخبر آخر أنه أعطى جملا. وأخبر آخر أنه أعطى شاة. وهلم جرا. حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الأخبار، والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده في كل واحد فافهمه. وقوله جراً منون قال صاحب المطالع قال ابن الأنباري معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا في سيركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم في سيرها. ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الأعمال. قال ابن الأنباري فانتصب جراً على المصدر. أي جروا جراً. أو على الحال أو على التمييز. إذا علمت هذا علمت أن معنى هلم جرا في

---

(١) الاعراف ١٥٥.

مثل هذا أنه استدعى الصور فانجرت إليه جراً، فعبر به مجازاً عن ورود أمثال للأول . قال (الفصل الثاني فيما علم كذبه، وهو قسمان : الأول ما علم خلافُه ضرورة أو استدلالا - الثاني ما لو صَحَّ لتوفرّت الدّواعي على نقله كما يُعْلَمُ أنْ لا بَلْدَة بين مكة والمدينةِ أكبرُ منها . إذْ لو كان لنُقِل وادَّعتِ الشّيعةُ أن النصَّ دلَّ على إمامه علي رضي الله عنه . ولم يتَواترْ كما لم تتواترِ الإقامةُ، والتَّسْمية ومُعْجِزاتُ الرَّسول عليه الصَّلاة والسلامُ قلنا الأوَّلان منَ الفرُوعِ ، ولاَ كُفْرَ ولا بدْعَة في مُخالفتها . بخلافِ الإمامة . وأما تلك المعجزاتُ فلقلَّة المشاهدينَ

(الفصل الثاني فيما علم كذبه وهو قسمان الأول ما) أي خبر (علم خلافه) وبطلانه عقلا اما (ضرورة) كما يقال الجزء أعظم من الكل . (أو استدلالا) كقولهم العلم قديم . ومنه قول من لم يكذب قط أنا كاذب . فانه معلوم الكذب لأنه مصروف الى السابق . لاستحالة صرفه الى نفسه ضرورة تغاير الخبر والمخبر عنه . وما يقدر في نفسه من الأقوال أنا كاذب، ولاخفاء في أنه خبر آخر مغاير للأول، وما ذكره العبري من أنه كذب على تقدير صرفه الى نفسه أيضاً لاستحالته فغير متضح . ولقائل أن يقول يجوز صرفه الى المستقبل فلا بد من أن يفرض أنه لا يكذب أيضاً في المستقبل . (الثاني ما) لم يتواتر من الأخبار . ومن شأنه أنه (لو صح لتوفرت الدواعي على نقله) . لكونه من أصول الدين . كالامامة أو لقرائنه كسقوط المؤذن عن المنارة، ينكر المشهد من أهل المدينة أولها جميعاً كالمعجزات . إذ عدم تواتره دليل عدمه . (كما يعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منها إذ لو كان لنقل) تواتراً . لا يقال هذا إثبات للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي . لأنا نقول القاعدة ضرورية وإيراد المثال للتنبيه . (وادعت الشيعة) خلافاً لنا (أن النص) الجلي (دل على إمامة علي رضى الله عنه ولم يتواتر) وإن كان من الأصول / (كما لم تتواتر الإقامة) أنها مثنى أو فرادى (والتسمية) أنها بالجهر أو الاسرار (ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام) أي أحادها كانشقاق

مسألة بعضُ ما نُسبَ إلى رسول الله ﷺ كذبٌ لقولهِ سَيكْذب عليَّ، ولأنّ منها

القمر وتسبيح الحصى وحنين الجذع . وتسليم الغزالة الى غير ذلك . مع توفر الدواعي الى نقلها فذلك لا يستلزم كذب الخبر إذا لم يتواتر الكذب بهذه الأمور واللازم باطل . (قلنا الأولان) أي الاقامة والتسمية (من الفروع) أي فروع الدين (ولا كفر ولا بدعة في مخالفتها) . فلم يتوفر الدواعي على نقلها، (بخلاف الامامة) فانها من الأصول ومخالفتها يقتضى الى أحد الأمرين، فهي مما يتوفر الدواعي على نقله، (وأما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين) لم يحصل التواتر فيها، وإن كانت من الأصول والقرائن، إذ ذاك قد لا يترتب عليه التواتر عند المانع، وبمثله يجاب عن أن النصاري لم ينقلوا كلام المسيح في المهد بالتواتر مع غرابته، قيل فيه نظر لجواز قلة سامعي نص الامامة أيضاً، مع أنهم رووا بمثله في طرف أبي بكر وعمر رضي الله عنهما . فان قلت ان كثر السامعون تم الابطال، وإن قلوا كان الخبر من الآحاد فلا يكون حجة قطعية . قلنا جاز بلوغهم حد التواتر لكن لمخالفة الاعتقاد . لم تفد العلم لغير الشيعة وجاز أيضاً كثرتهم . لكن سوى القليل نسوا أو قتلوا لكثرة اشتغالهم بالجهاد . قوله فلا يكون قطعياً . قلنا سلمنا لكن لا يلزم كذبه والكلام فيه على أن خبر الواحد واجب العمل عندكم، كذا ذكر العبري رحمه الله أقول خبر الواحد واجب العمل في العمليات، لا أنه يفيد العلم في الأصول التي هي الاعتقاديات فلا يكون حجة فيها . اللهم إلا أن يلتزم ظنية بعض مسائل الأصول . وأن مسألة الامامة منها . ويجاب عن المعجزات أيضا بأنا لا نسلم أنها مما يتوفر الدواعي على نقله فانها إنما تنقل لتستمر بين الناس، وقد استغنى عنها وعن استمرارها بالقرآن الباقي على وجه كل زمان . الزائد على كل لسان في كل مكان كذا ذكر المحقق . (مسألة بعض ما نسب الى رسول الله ﷺ) من الأخبار (كذب لقوله) عليه السلام (سيكذب عليَّ) ، فاما أن يكون قد قاله أو لا . وأياً كان يلزم الكذب عليه أما على الثاني فظاهر، وأما

ما لا يَقبل التّأويلَ فيَمْتنع صدُورهُ عنه وسبَبُه نِسيانُ الرّاويَ أوْ غَلطُه أو افتراءُ المُلاحدةِ لتَنفيرِ العقَلاء . أقول الخبر الذي يقطع بكذبه قسمان : الأول الخبر الذي علمنا خلافه إما بالضرورة كقول القائل النار باردة أو بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى أو غيره، وكقول القائل العالم قديم الثاني الخبر الذي لو صح التواتر لكون الدواعي على نقله متوفرة . إما لغرابته كسقوط الخطيب عن المنبر يوم الجمعة أو لتعلقه باصل من أصول الدين كالنص

على الأول فلاقتضائه أن يفترى عليه، وفيه نظر لجواز أن لا يكون الكذب عليه واقعا بعد وأن سيكذب عليه كذا ذكر الشارحان (ولأن منها) أي الأخبار المنسوبة إليه (ما لا يقبل التأويل) ولا يمكن إجراؤه على الظاهر . (فيمتنع صدوره عنه) فهو مما لم يقل عليه السلام . وقد قال بعضهم نصف الحديث كذب . وجمع ابن الجوزي الأحاديث الموضوعة فبلغت الوفا (وسببه) أي وقوع الكذب في بعض ما نسب إليه أحد الأشياء (نسيان الراوي أو عادة أو افتراء الملاحدة)، وتقريره أن ذلك إما من السلف الصالح . أو من الخلف . فعلى الأول إما لنسيان الراوي زيادة كانت في الخبر . وذلك أنهم كانوا لا يكتبون الحديث ويعتمدون على الحفظ. فربما نسوه كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه فبلغ ابن عباس رضى الله عنه فقال ذهل فانه مر بيهودي يبكي على ميت فقال له ليبكى وأنه ليعذب، وأما لفظ الراوي في تغيير العبارة والنقل بالمعنى بأن يبدل لفظاً بأمر لا يطابقه في المعنى مع اعتقاد المطابقة . كما روى ابن عمر رضى الله عنهما أنه وقف على قتلى بدر قال هل وجدتم ما وعد ربكم حقاً . ثم قال انهم الآن يسمعون ما أقول / فقالت عائشة رضي الله عنها بعد ما سمعته لا بَل قال: انهم الآن ليعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق . أو لغلط في أنه عليه السلام كان يحكي عن الغير بأن ظن أن ذلك الخبر من جهته . ولهذا كان عليه السلام إذا أحس بداخل يستأنف الحديث ليكمل له . ويقرب من هذا ما روي أن أبا

على الامامة . فعدم تواتره دليل على عدم صحته . ولهذا نعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة . أكبر منهما ولا مستند لهذا العلم إلا عدم النقل المتواتر . وفي المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبي ﷺ . يعد استقرار الأخبار ثم بحث عنه فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة، وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت أن النص الجلي دل على إمامة علي رضي الله عنه، ولم يتواتر غيره من الأمور المهمة كالإقامة والتسمية في الصلاة ومعجزات الرسول ﷺ كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما، ولهذا اختلفوا في افراد الإقامة وفي إثبات التسمية والجواب عن الأولين، وهما الإقامة والتسمية بأنهما من الفروع والمخطىء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم تتوفر الدواعي على نقلهما . بخلاف الإمامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة . وأما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها، وللشيعة أن يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا إنما لم يتواتر النص الدال على إمامة علي لقلة سامعيه . (قوله مسألة الخ)

هريرة رضي الله عنه كان يروي أخبار الرسول عليه السلام وكعب الأحبار يروي أخبار اليهود . فربما التبس على السامعين فرووا عن أبي هريرة ما سمعوا عن كعب . أو لغلط في اعتقاده المختص بالسبب عاماً . كما روي أنه عليه السلام قال التأخر تأخر . فقالت عائشة رضي الله عنها ان ذلك في تأخر دنس . وعلى الثاني أي الوقوع من الخلف يحتمل وجوها منها افتراء الملاحدة على النبي عليه السلام . المحالات (لتغير العقلاء) منه ومن دينه . كما نقل أنه قيل له يا رسول الله مم خلق ربنا . فقال خلق خلاقاً يعرف . فخلق نفسه عن ذلك المعرف تعالى عما يقول الظالمون، ويبرؤ رسوله عما تعزى الملحدون . ومنها ما وقع عن الغلاة المتعصبين في خدمتهم تقديراً له ورداً على الخصوم . كما روي أنه قال سيجيء من أمتي أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته / لأن لا ينبغي لمؤمنة أن يكون زوجها كافراً وعداه جهة القصاص / ترقيقاً لقلوب

هذه المسألة لم يذكرها ابن الحاجب وحاصلها أن بعض الأخبار المنسوبة إلى النبي ﷺ كذب قطعاً لأمرين. أحدهما أنه روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: سيكذب علي. فان كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه، وإن كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لأن أخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف. لأنه لا يلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال بعض ما ينسب بصيغة المضارع لتم المدعى. الثاني أن من الأخبار المنسوبة إليه ما هو معارض للدليل العقلي بحيث لا يقبل التأويل فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه (قوله وسببه) أي وسبب وقوع الكذب أمور: الأول نسيان الراوي بأن سمع خبر وطال عهده به فنسي فزاد فيه أو نقص، أو عزاه إلى النبي ﷺ وليس من كلامه. الثاني غلطه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه إلى غيره ولم يشعر أو كان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فأبدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لا يطابقه ظناً أنه يطابقه، الثالث افتراء الملاحدة أي الزنادقة وغيرهم من الكفار فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها إلى الرسول ﷺ؛ تنفيراً للعقلاء عن شريعته. قال (الفصل الثالث فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد

العوام وترغيباً لهم في الاذكار والأوراد كما سمع أحمد ويحي بن معمر في مسجد عن قاص يقول أخبرنا أحمد بن جنبل ويحي بن معمر عن عبد الرزاق عن قتادة عن أنس أنه قال. قال رسول الله ﷺ من قال لا إله إلا الله خلق الله من كل كلمة منقاراً من ذهب وريشة من مرجان واحد في قصة طويلة، فأنكر عليه هذا الحديث فقال أليس في الدنيا غيركما أحمد ويحي، وعن المتهالكين على الجاه والمال تقربا الى الحكام. كما وضعوا في الدلالة القياسية نصوصاً على إمامة العباس وأولاده، (الفصل الثالث فيما) لم يثبت صدقه ولا كذبه نفياً. ولكن (ظن صدقه) إذ ما لا بظن صدقه غير مقبول، عند الجمهور، وإن قيل رواية مجهول الحال عند البعض، (وهو) أي مظنون الصدق (خبر العدل الواحد) بخلاف غير العدل، والمراد بخبر الواحد ما لم تبلغ روايته حد التواتر ولا حد

والنظر في طرفين في وجوب الأول العمل به دلَّ عليهِ السَّمعُ وقال ابنُ سُريج والقَفّال والبَصْريُّ دلَّ العقْلُ أيضاً وأنْكرَه قوْم لعَدم الدليل أو للدّليلِ على عدمهِ شرْعاً أو عقْلاً وأحاله آخرون واتّفقوا على الوُجوبِ في الفَتْوى والشهادةِ

الشهرة على رأي الحنيفة، والتعريف بأنه ما أفاد الظن غير مانع، إلا أن يفسر الظن بما يخرج الطمأنينة الحاصلة بالمشهور، وأما التعارف بين الشافعية أن خبر الواحد ما عدا المتواتر . ثم ما ذكر من أنه ما لم يعلم صدقه إنما هو على المختار بمعنى أنه بنفسه لا يفيد العلم لا مطلقاً لافادته بانضمام القرائن الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة، وقال قوم إنه يحصل العلم به من غير قرينة . ثم اختلف ففي أحد قولي أحمد أنه يحصل به مطرداً، أي كما حصل الخبر حصل العلم، وقال لا يطرد أي يحصل مرة دون أخرى، وقال الأكثرون لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغيرها، لنا اما على أنه بدونها لا يفيده فلأنه لو أفاده بدونها اللزوم تناقض المعلومين عند تعارض خبري عدلين . فان ذلك جائز بل واقع اللازم باطل، ولأنه لو حصل به العلم لوجب القطع بتخطئة من تخالفوا بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع، وأما على أنه يفيده بالقرائن فلما مر من حصول العلم من أخبار الملك بموت ولده مع القرائن المذكورة، فان قلت دليلكم على امتناع إفادته للعلم بلا قرينة يدل على امتناع إفادته له بقرينة للزوم تناقض المعلومين . والقطع بتخطئه المخالف . قلنا إن الخبر المحفوف بالقرائن إذا حصل في قضية امتنع أن يحصل مثله في نقيضها عادة، وأما تخطئة المخالف قطعاً فملتزم وله وقع لم يجز المخالفة بالاجتهاد . إلا أنه لم يقع في الشرعيات، ثم التعبد بخبر الواحد العدل بمعنى أنه أوجب الشارع العمل بمقتضاه على المكلفين جائز عقلا . خلافاً للجبائي . لنا القطع بأن الشارع لو قال للمكلف إذا أخبرك عدل وجب عليك العمل بموجبه لم يلزم محال لذاته ولا لغيره إذ الأصل عدمه . فإن قلت يمتنع لغيره لأنه يؤدي الى تحليل حرام وتحريم حلال على تقدير كذبه فانه ممكن قطعاً، وذلك باطل . وكذا ما يؤدي إليه . قلنا إن

والأمورِ الدُّنيوية) أقول شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذي لا يعلم

قلنا نأخذ بقول كل مجتهد فلا حلال، ولا حرام في نفس الأمر . إنما هما تابعان لظن المجتهد، ويختلف بالنسبة فيكون حلالاً لواحد حراماً لآخر وإن قلنا . بان المصيب واحد فُلا يرد نقضاً لأن الحكم المخالف للظن ساقط عنه إجماعاً . فان قلت ما ذكرتم من تعدد الحكم في الواقعة الواحدة على تقدير تصويب المجتهدين وتعين الحكم الموافق للظن وسقوط ما يخالفه على تقدير تصويب الواحد . إنما يتم بالنسبة الى المجتهدين . أو ترجيح أحد الجزئين . إما على تقدير تساوي الخبرين بالنسبة الى مجتهد واحد فتنافي الحكمين وجوب العمل بالنقيضين لازم قطعاً . قلنا إنه يندفع بتوقفه عن العمل بهما أو تخيير في العمل بأيهما شاء . (والنظر) في هذه المسألة بعد جواز التعبد به (في طرفين الطرف (الأول في وجوب العمل به) أي بخبر العدل (دل عليه) أي كونه حجة . (السمع) أي الدليل السمعي فيجب العمل به (وقال ابن سريج والقفال) من الأشاعرة (والبصري) من المعتزلة (دل العقل) على ذلك (أيضاً) كما دل السمع . وهو مذهب أحد، وتقديره أن الظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عقلا، واجب العمل به كذلك، بدليل أنه لما وجب اجتناب المضاد إجمالا قطعا وجب تفاصيل مثل قبول خبر العدل في قضية أكل شيء معين، فيحكم العقل بأنه لا يؤكل . وفي انكسار جدار يريد أن ينقض فيحكم العقل بانه لا يقام لحينه، وما نحن به كذلك لأنه عليه السلام بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً، ومضمون خبر الواحد تفضيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعاً والجواب أنه مبنى على الحسن والقبح عقلاً، ولو سلم فلا نسلم أن العمل بالظن في تفاصيل مقطوع الأصل واجب، بل هو أولى بالاحتياط، ولم ينته الى حد الوجوب . (وأنكر قوم) وجوب العمل به لكن لا لدلالة العقل على امتناعه بل (لعدم الدليل) وهو الدال على ذلك عند بعضهم . (أو للدليل) الدال (على عدمه شرعاً) عند البعض . (أو عقلا)

صدقه ولا كذبه وله ثلاثة أحوال. أحدها أن يترجح احتمال صدقه كخبر العدل والثاني عكسه كخبر الفاسق. والثالث أن يتساوى الأمران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الآخرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتي وأشار إلى الأول بقوله فيما ظن صدقه فإن ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله. وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد. واحترز بالعدل عن القسمين الأخيرين، وبالواحد عن المتواتر، فان خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر. سواء كان مستفيضاً وهو الذي زادت رواته على ثلاثة كما جزم به الآمدي وابن

عند طائفة. أما الدليل شرعا فقوله: «ولا تقف ما ليس لك به علم» نهى عن اتباع الظن فيكون حراماً فلا يكون واجباً، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن، الجواب أنه ظاهر ليس بقطعي مع أن المدلول من مسائل الأصول لا بدلها من قاطع، مع أنه لا عموم له في الاشخاص ولا في الازمان، وقابل للتخصيص ولغيره، مثل تأويل العلم بما يعم الظن والقطع، وأما الدليل عقلا فلأنه يؤدي الى تحليل حرام وتحريم حلال بتقدير كذبه الممكن، والجواب ما مر قوله (وأحاله آخرون) مشعر بأنه غير مذهب القائل بعدمه لدلالة العقل عليه يعني أنهم قائلون بكونه محالا ذاتياً وهو الظاهر من مذهب الجبائي. لكن التحقيق أنه قائل بامتناعه بالغير. لتمسكه بتحليل الحرام وتحريم الحلال. كما أشير إليه في مختصر المدقق، (واتفقوا) أي الكل (على الوجوب) أي العمل بخبر الواحد العدل (في الفتوي والشهادة والامور الدنيوية). وهذا اقتفاء بصاحب الحاصل وفي محصول الإمام ما يشعر بان الإتفاق إنما هو على الجواز في هذه الأمور دون الوجوب. لأنه قال لا يسلم الخصوم بأسرهم. اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوي والشهادة والأمور الدينية والكاف للتمثيل لا لجعل الفتوى وغيره مقيسا عليه الغير لأن المحيل وغير المذكورات لا يصح اتفاقه مع الغير في جواز العمل قياساً عليها. كذا ذكر العبري رحمه الله. أقول ولو سلم فالقياس في الجواز فهو ظاهر فيه دون الوجوب / إلا

الحاجب. أو غير مستفيض وهو ما رواه الثلاثة أو أقل، ومقصود الفصل منحصر في طرفين الأول في وجوب العمل به وقد اختلفوا فيه فذهب الجمهور إلى أنه واجب لكن قال أكثرهم وجوبه الدليل السمعي فقط. وقال ابن سريج والقفال الشاشي وأبو الحسين البصري دل على وجوبه العقل والنقل، وأنكر قوم وجوب العمل به. ثم اختلف هؤلاء. فقال بعضهم ذلك الدليل المانع له شرعي، وقال بعضهم عقلي. وإلى هذين المذهبين أشار بقوله شرعياً أو عقلا، وذهب آخرون إلى أن ورود العمل به مستحيل عقلا، واعلم أن كلام المحصول يوهم المغايرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف، والذي يظهر أنه متحد به فتأمله، ويقوى الاتحاد أن صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لكلام الامام لم يغايروا بينهما، واقتصروا على الأول، إلا أن يفرق بينهما بأن الأول في الإيجاب، والثاني في الجواز (قوله واتفقوا) أي اتفق الكل على وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية. كاخبار طبيب أو غيره بمضرة شيء مثلا، واخبار شخص عن المالك أنه منع من التصرف في ثماره. بعد أن أباحها، وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها، وهذه العبارة التي ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل، وعبر في المحصول بقوله ثم إن الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية. هذا لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى. قال (لنا وجوه الأول أنه تعالى أوجبَ الحذَر، بإنْذارِ طائفةٍ مِنَ الفِرْقةِ، والإنْذارُ الخَبرُ المُخوِّف، والفِرْقةُ ثلاثةٌ. والطائفة واحد أو اثْنان. قيلَ لعَلَّ

أن الظاهر أنه أراد بالجواز معناه الأعم الشامل للوجوب القطعي بتأثم العامي بترك العمل، بقول المجتهد الذي قلده. وتأثم القاضي بترك الحكم بعد شهادة الشهود العدول، (لنا) على وجوب العمل بخبر العدل (وجوه الأول أنه تعالى أوجب الحذر) في قوله تعالى: ﴿فلولا نَفَر مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ (بانذار طائفة من الفرقة) إذ

للتَّرجِّي قلنا تعَذَّر فيُحْمَل على الإيجابِ لمشاركتهِ في التَّوقُّع . قيل الإنذارُ .

الضمير في لينذروا للطائفة (والإنذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان) إذ هي بعض الفرقة لا من للتبعيض ويؤيده ما في الصحاح نقلا عن ابن عباس الطائفة الواحد ، قال الجاربردي رحمه الله يجب العمل لأن لابراز الخبر المخوف والتخويف إنما يحسن على تقدير الوجوب . أقول لا تعلق لهذا بكلام المصنف ههنا . لأنه إنما ذكر قوله والانذار ذكر لتحقيق أن إيجاب العمل إنذار الطائفة إيجابه بخبر الواحد ، لأن الانذار هو الخبر الخاص ، وأما وجوب الحذر ، فإنما استفاده من لعلهم يحذرون على ما يدل عليه السياق نعم هو مما يستعان به في البحث في الجملة كما سيجيء . لكن في محل آخر . فإن (قيل لعل) في قوله تعالى لعلهم يحذرون (للترجي) فلا دلالة له فيه على الإيجاب ، (قلنا تعذر) حمله منا على الترجي المحال في حقه تعالى لأنه يوجب أنه لا يعلم العاقبة . (فيحمل على الإيجاب لمشاركته) ، أي الإيجاب للترقي الذي هو معنى حقيقي . (في التوقع) أقول لو قال ، والطلب لكان أصوب إذ التوقيع هو الطاعية المتضمنة للطلب الغير الصريح ، وهو راجع الى معنى الترجي فلا يجوز تضمن إيجاب الله تعالى إياه . قال العبري رحمه الله الحاصل أنه يلزم أن يكون تعالى طالبا للحذر فيكون أمراً به موجباً إياه وفيه نظر ، إذ الطلب إنما يكون أمراً لو كان مانعاً من النقيض ، ولا نسلم دلالة الترجي على مثل هذا الطلب . أقول لا يرادان لعل يحمل على الطلب ، والطلب إيجاب بل المرادان لعل الذي للتراجي مستعار للإيجاب لعلاقة المشابهة وهي الطلب . كالأسد للرجل الشجاع ، ولا يلزم دلالة المستعار منه على خصوصية المستعار له . نعم لو قال لم لا يجوز أن يكون مستعاراً الندب بعين هذه العلاقة مع أن الأصل عدم الزائد الذي في الوجوب لكان وجهاً ، ولعله ممن قال على أنه من إطلاق المقيد على المطلق أي ما وضع الطلب الخاص على الطلب في الجملة على ما يدل عليه / قوله لأن الترجي للشيء طالب له ، فالطلب لازم فهذا من إطلاق

الفتْوى قلنا يَلزَمُ تخصيصُ الإنذار . والقوْمِ بغير المجتهدين والرّواية ينْتفع بها المجتهدُ وغيرُه . قيل فيلزمُ أنْ يخرُج من كلِّ ثلاثةٍ واحدٌ قلنا خُصَّ النصُّ فيه

الملزوم على اللازم ولا مجاز أقرب منه، ولا مساويا لأصل، ولا يخفى أنه بعيد عن عبارة المصنف، ولو سلم فلا امتناع في تحقق المطلق المراد بالمقيد في مقيد آخر بقرينة من مقام وغيره، كما في إطلاق المرسن وهو أنف الحيوان كالبقر وغيره على الأنف مطلقا وتعين أنف الآدمي مراداً بحسب المقام، والقرينة ههنا الانذار المتضمن للتخويف الموجب للحذر، إذ لا خوف عقاب في ترك غير الواجب، وبهذا يندفع سؤال الندب أيضاً . فإن (قيل الإنذار الفتوي) لا أن يراد به كل خبر مخوف، إذ الأول هو اللائق بالفقه إذ هو إنما يحتاج إليه في الفتوي دون الرواية . (قلنا) لو حمل الإنذار على الفتوى (يلزم) تخصيصان (تخصيص الإنذار) بالفتوى مع أنه أعم، (والقوم بغير المجتهدين) إذ المجتهد لا يجوز له العمل بفتوي آخر . وإلا حمل عدم التخصيص فضلا عن التخصيص، (والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره) لتمسك المجتهد بها في الأحكام، وانزجار العامي واعتباره بها . فالحمل على ما يشمل الرواية لا يوجد شيئاً من التخصيصين . قال العبري رحمه الله يحمل على الرواية ولا يلزم تخصيص . أقول هذا إنما يصح لو أطلق على فتوي المجتهد أنه رواية، وإلا فتخصيص بها ولا يشمل الفتوي . قوله هو اللائق بالفقه . قلنا هو أعم من علم الفتاوي والواقعات وغيره، فالتخصيص اصطلاح طارىء . ولهذا قيل ان أبا حنيفة رحمه الله أراد بقوله الفقه معرفة النفس مالها وما عليها، ما يشمل الاعتقاديات والوجدانيات والعمليات . ثم سمى الكلام فقها أكبر، فإن قيل لو كانت الفرقة ثلاثة لوجب التفقه من كل ثلاثة طائفة. (قيل فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد) سواء كانت الطائفة واحدا أو اثنين، واللازم باطل . (قلنا) النص وإن كان عاما يقتضي ذلك ووجوب العمل بخبر الواحد أيضاً . لكن (خص النص فيه) أي في الحكم الأول للاجماع على عدم وجوب

الثاني أنه لوْ لَمْ يُقْبَلْ لما علل بالفسق لأن ما بالذّاتِ لا يكون بالغيرِ والتّالي باطلٌ لقولهِ تعالى: ﴿إنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [1] الثالث القياسُ على الفتوى

ذلك فيبقى معمولا به في الحكم الآخر، إذ التخصيص في بعض المقتضيات لا يقتضي التخصيص في سائرها، هذا ولكن يقال عليه لو سلم ذلك لكنه ظاهر في العموم ويحتمل ما قلنا احتمالا قريبا فلا يبقى قطعياً فلا يثبت به المسألة العلمية الأصولية. لا يقال المسألة وسيلة الى العمل فيكفي الظن. لأنا نقول جميع مسائل الأصول كذلك وقد منعوا فيها الاكتفاء بالظن، وإنما ذلك فيما يتعلق بكيفية العمل بالذات كمسائل الفقه. (الثاني) من الوجوه (أنه) أي خبر الواحد العدل صالح للقبول. لأنه (لو لم يقبل) أي لم يكن مقبولا لذاته (لما علل بالفسق. لأن ما بالذات) وهو عدم قبوله من حيث أنه خبر مخصوص (لا يكون بالغير) وهو الفسق، وإلا لم يكن ما بالذات (والتالي باطل) لتعليله به، (لقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأٍ فتبينوا﴾) أي لا تقبلوا نبأ فيه ترتيب الحكم وهو عدم القبول بالقائه على الوصف، المناسب وهو الفسق، وهو يوجب كون الوصف علة للحكم كما سيجيء. فيلزم كون خبر الواحد لذاته صالحاً للقبول، وعلة عدم القبول الفسق. فإذا انتفت حصلت علة القبول وهي العدالة. إذ عدم عليه عدم القبول علة لعدم القبول وهو نفس القبول فيلزم القبول، ويجب لوجود العلة وعدم ما يقتضي عدم صلاحية القبول. كذا ذكر الفنري رحمه الله. أقول وفيه نظر. لجواز أن يكون الفسق أحد موانع القبول والعدالة أحد شرائطه. ولا يلزم من انتفاء الأول وتحقق الثاني تحقق القبول، وإن كان الخبر من حيث هو قابلا للقبول لجواز وجود مانع آخر. وانتفاء شرط آخر، والجواب ان خبر الواحد من حيث هو خبر الواحد صالح للقبول فلا يكون كونه من الآحاد مانعاً فلا مانع سوى الفسق، فإن قلت لا نسلم ذلك، بل هذا الخبر من حيث هو خبر صالح كذلك، وشرط تحقق

---

(١) الحجرات ٦.

والشّهادة . قيل يَقْتضيانِ شرْعاً خاصاً والرّواية عاماً ، وردّ بأصلِ الفَتْوى . قيل

القول التواتر . عند كونه من الآحاد ينتفي الشرط . وانتفاء الشرط مانع من التحقق . قلنا لو كان ذلك مانعاً ليست المانعية إليه لأنه من ذاتيات هذا الخبر الخاص أو من لوازمه إذ الكلام في خبر الواحد لدلالة أفراد قوله فاسق ونكارته في الاثبات عليه ، والوحدة مما ر ينفك عنه بخلاف الفسق ، وأنه مفارق ، فان قلت الوحدة إنما لا تنفك من الواحد من حيث إنه واحد ، والفسق بالنسبة الى الفاسق من حيث هو كذلك . قلنا لو سلم فالوحدة وصف أصلي ، فالانتساب إليه دون الفسق الطارىء أولى . خصوصاً على تقدير استقلاله بالمانعية ، وقد يستدل بأن الآية تدل على أن خبر غير الفاسق كالعدم مقبولٌ على قاعدة المفهوم وهو ضعيف ، إذ المفهوم لو سلم دلالته فإنما يدل ظاهراً لا قطعاً فلا يكون حجة في الأصول . هذا والحق أن ما ذكر وإن تم لا يدل إلا على تحقق القبول لا على وجوبه شرعاً . بمعنى أنه لو لم يقبله المكلف اثم والنزاع فيه . اللهم إلا أن يحمل إذا على القائل بعدم جواز القبول . (الثالث القياس على الفتوى والشهادة) فإن خبر الواحد العدل فيهما واجب القبول . فكذا في الرواية بجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة كذلك . بل الرواية لكونها أبعد من الغلط أولى ، إذ لا حاجة فيها إلا الى استماع الحديث . بخلاف الفتوى لتوقفه على سماع المفتي دليل الحكم ومعرفة كيفية الاستدلال به . أو سماع دليل الحكم في المقيس عليه ، ومعرفة كيفية الاجتهاد . وذلك مما يغلط فيه الأكثرون . فإن (قيل) بين الفصلين فرق لأن الفتوي والشهادة (يقتضيان شرعاً خاصا) ، أي حلا يختص بالمستفتي وبالمشهود له ، (والرواية) يقضي شرعاً (عاما) في حق الجميع . فلا يلزم من وجوب العمل بالظن الذي يخطىء ويصيب في حق الواحد ، وجوبه في حق عامة الخلق / إذ عدم الاصابة في حقهم أكثر خطراً . قلنا (ورد) هذا الفرق (بأصل الفتوى) فإن شرعيته لا تختص بالمستفتي بل تعم الكافة . وفيه نظر

لو جازَ لجازَ اتباعُ الأنبياء و. لاعتقادُ بالظنّ. قلنا ما الجامع قيل الشّرع يتْبع المصلحة. والظن لا يجعل ما ليس بمُصلحَة مصلحة. قلنا منقوض بالفتوى

لاختصاص الفتوى بالمقلدين وعموم الرواية إياهم والمجتهدين . قوله: (قيل) معارضة لما يدل على وجوب العمل . أو ابتداء استدلال على عدم الوجوب . وتقديره أنه لو وجب اتباع الظن في المتنازع لجاز . و(لو جاز لجاز اتباع الأنبياء، والاعتقاد بالظن) واللازم باطل . ظاهر كلام الجاربردي رحمه الله . أن المراد بالاتباع والاعتقاد شيء واحد، حيث قال لو جاز العمل بخبر الواحد العدل لجاز إذا ادعى النبوة بدون المعجزة، وشرحه العبري بأنه لو جاز اتباع الظن في فروع الأحكام لجاز اتباع الأنبياء والاعتقاد في أصول الدين . كمعرفته ووحدانيته . بمجرد الظن بقيام الدليل القاطع الموجب لاتساع الظن في الفصلين . لكن الإجماع منعقد على خلافه في مسائل الأصول وفيه نظر . أقول فيه خلل لأن الخصم إذا اعترف بقيام القاطع في الفصلين كيف يمكنه ادعاء الإجماع على خلاف أحدهما، ولعل هذا هو وجه نظره اللهم إلا أن يجعل نقضاً لقطعية الادلة المذكورة . بأن يقال لو جاز ما ذكرتم بما ذكر من الدليل الذي هو قطعي عندكم لجاز الاتباع، والاعتقاد لقيام دليلكم بعينه في ذلك . واللازم باطل إجماعاً، وحينئذ لا يستقيم الجواب بطلب الجامع أيضاً . أشار الى تفسير الاتباع بمثل ما ذكر الجاربردي رحمه الله حيث قال: اثبات النبوة يكون بدليل قاطع، ولاخفاء أنه لا يحسن جعل اتباع من لم يظهر المعجزة اتباع الشيء لتوقف ثبوت النبوة على المعجزة . اللهم إلا إذا أريد من ظن أنه نبي . وعندي يحتمل أن يكون معناه لو جاز اتباع الظن في العمل بخبر الواحد لجاز اتباع الأنبياء بالظن ولجاز لنا الاعتقاد في الإلهيات والنبوات بمجرد الظن، واللازمان باطلان . (قلنا) لا نسلم الملازمة . و(ما الجامع) فإن أبدى الجامع كما سيذكر . بالجواب بالفرق بين الرواية وهذه الأمور . إذ يتأتى فيها القطعي من الوحي والعقل . بخلاف الرواية إذ قيل ما لو حذفها

والأمور الدُّنيويةِ) أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه الأول قوله تعالى: ﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُم إذا رَجَعَوا إليهم لعلهم يحْذَرُونَ﴾[1] وجه الاستدلال أن الله تعالى أوجب الحذَر، أي الانكفاف عن الشيء. بانذار طائفة من الفرقة ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد. أما كونه تعالى أوجب الحذر فلقوله تعالى لعلهم يحذرون. ولعل الترجي ممتنع في حق الله تعالى لأنه عبارة عن توقع حصول. الشيء الذي لا يكون المتوقع عالما بحصوله ولا قادراً على إيجاده. وإذا كان الترجي ممتنعاً فتعين حمل اللفظ على لازم الترجي. وهو الطلب أي الإيجاب إطلاقاً للملزوم وإرادة للازم. فانه مجاز محقق والأصل عدم غيره. فإن قيل يكون الترجي باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى إلى الفرقة المتفقهة. أي تنذر قومها إنذار من يرجو حذرهم. وحينئذ فلا إيجاب. سلمنا لكن لا نسلم أن طالب المحمول عليه وهو الطالب المتحتم فقد يكون على سبيل

التواتر فينقطع العمل، على أن جواز عمل الأنبياء بالظن في الأحكام مختلف فيه. فإن (قيل الشرع يتبع المصلحة) أي شرعية الأحكام. إنما هي لتحصيل مصالح العباد وجوبا، أو تفصيلا. ويدل عليه الاستقراء. ولأن المقصود بالتبعية إصلاح العباد في المعاش والمعاد. فلو كان الظن موجباً فإذا غلب عليه نقيض الحكم المتبع لمصلحة لزم كون ما ليس بمصلحة شرعياً. والشرعي مصلحة البتة. فيلزم جعل غير المصلحة مصلحة. (والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة. قلنا) ما ذكرتم (منقوض بالفتوى). والشهادة (والأمور الدنيوية) لانعقاد الإجماع على اعتبار خبر الواحد في الفتوى والشهادة ولأن الواحد العدل إذا أخبر بأن هذا الطعام مسموم يجب الاحتراز عنه. على كل عاقل، إذا لم يدل دليل آخر على خلافه، مع أن خبر الواحد لا يفيد الظن، قال الخنجي رحمه الله: نورد على

---

(١) التوبة ١٢٢.

الندب. قلنا الحذر إنما يتحقق عند المقتضي للعقاب، وهو من خصائص الوجوب. وأما كون الإنذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة. حتى يكون الضمير في قوله تعالى: ﴿ليتفقهوا ولينذروا﴾. راجعاً إليها. وهو قول لبعض المفسرين، وفيه قول آخر حكاه الزمخشري ورجحه غيره. ان المتفقهين هم المقيمون لينذروا النافرين إن عادوا إليهم. ووجه ذلك أن رسول الله ﷺ بعد إنزال الوعيد الشديد في حق المتخلفين عن غزوة تبوك. كان إذا بعث جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم إلى النفير واتقطعوا جميعاً عن استماع الوحي. والتفقه في الدين. فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا، وينذروا النافرين إذا رجعوا إليهم. وعلى هذا فلا حجة لأن الباقين كثيرون. وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلأن الإنذار هو الخبر الذي يكون فيه تخويف. والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين. لأنها بعضها، وحينئذ فيكون الإنذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين، وهو المدعى، وفيما قاله في الفرقة والطائفة نظر. فقد قال

الجواب الأول: أن الجامع دفع الضرر المظنون، وعلى الثاني أن الإجماع خص للصور الثلاث عن الدليل الدال على منع العمل بالظن فيبقى معمولا فيما عداها . ثم أجاب عن الأول بأن العمل باد في الدليلين مع القدرة على أعلاهما غير جائز، والأعلى ينافي في الاتباع والاعتقاد بخلاف العملية الشرعية . فإن القطعي لا يفي بالصور الجزئية للغير المتناهية . وعن الثاني بأن المعنى الذي لأجله خص الأمور المذكورة موجود في الرواية فيجب تخصيصها أيضاً . للمعنى المشترك الموجب للتخصيص وهو رفع المظنون . قال العبري رحمه الله: ثانياً أنه يجب إثبات النبوة وهو المشار إليه باتباع الأنبياء على رأيه بقاطع . حتى يمكن أن يفرع عليه التعلقات المظنونة . وكذا إثبات وجود الصانع وتوحيده ونحوهما لتحصيل الاعتقاد الجازم، وهو المطلوب فيها . قال

الجوهري والفرقة طائفة من الناس هذا لفظه . وقال الشافعي رحمه الله في صلاة الخوف . وهو من أهل هذا الشأن . أن الطائفة أقلها ثلاثة . ونقله أيضاً عنه القفال في الإشارة . نعم في صحاح الجوهري عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله : «وليشهد عَذَابَهُمَا طائفَةٌ» أي واحد فصاعداً (قوله قبل الخ) أي اعترض القائلي بأنه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه: أحدها أن لعل مدلولها الترجي لا الوجوب، والجواب أنه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته للترجي في الطلب . كما تقدم إيضاحه مع يرد عليه . لكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته في التوقع لا يستقيم . لأنهما لو اشتركا في التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجوداً بعينه في الإيجاب . الثاني لا نسلم أن المراد بالإنذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى، وقول الواحد فيها مقبول اتفاقاً كما تقدم، وإنما قلنا أن المراد الفتوى . وذلك لأن الإنذار هنا متوقف على التفقه، إذ الأمر بالتفقه إنما هو لأجله، والمتوقف على التفقه إنما هو الفتوى لا أجد وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الإنذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين أحدهما تخصيص الإنذار بالفتوى، مع أنها عامة فيه وفي الرواية، والثاني تخصيص القوم من قوله تعالى: ﴿ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ بالمقلدين ، لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً في فتواه، بخلاف ما إذا حُمل الإنذار على الرواية . أو على ما هو أعم، فإنه ينتفي التخصيصات . أما تخصيص الانذار فواضح، وأما القوم فلأن الرواية ينتفع بها المجتهد في الأحكام، وينتفع بها المقلد في الانزجار . وحصول الثواب في نقلها لغيره وغير ذلك . الثالث لو كان المرادُ بالفرقة ثلاثة لكان يجب أن يخرج من

رحمه الله . فاعلم أنه لا إله إلا هو بلا خلاف . أو فانها ليست منتهى المظنونات، ولا طرأت فيه الجزم حتى يلزم فيها القاطع، بل اكتفى بافادتها الظن ولزم القطع في ثبوت منتهاها لتفيد هي الظن . لأن ذلك إنما يكون لو استند آخر الأمر الى من علم صدقه بقاطع، فعلى هذا الاجماع بينهما . إذ المراد

كل ثلاثة واحد . لأن لولا للتخصيص . تقديره هلا خرج . وليس كذلك إجماعاً . وأجاب المصنف بأن هذا النص الذي في لزوم خروج واحد من كل ثلاثة . قد خص بالإجماع، ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد (قوله الثاني) أي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما في المحصول. أحدهما ولم يذكر المصنف سواه أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق، وذلك لأن خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته، وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره . لأن الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير، إذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به، مع كونه حاصلا قبل ذلك أيضاً لكونه معللا بالذات، وذلك تحصيل للحاصل وهو محال . والثاني وهو امتناع تعليله بالفسق باطل . لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [1] فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة

الجامع العقلي اليقيني . ودفع الضرر المظنون ليس كذلك، أقول لا نسلم لزوم قطعيته منتهى المظنون . ولا نسلم ان الرواية لا تفيد الظن إذا انتهى الى من ظن صدقه . ثم قال جواب الخنجي الأول منقوض بهذه المسألة . فإنه تمسك في شرحه عليها بالنص والقياس الموجبين . أقول المراد أنه لما أمكن إثبات النبوة والاعتقاديات بقاطع . لم يجوز الشارع فيها العمل بمجرد الظن بلا تحصيل قاطع مبين حصوله . ولما تعذر . أو تيسر العمل في كل من الجزئيات الفرعية تحصيل قاطع اكتفى فيه بمجرد الظن . كخبر الواحد العدل . إذ ما جعل في الدين من حرج . فائدة هذا من جواز الاستدلال على مسألة واحدة، بأمور بعضها قطعي دون البعض حتى ينقض منه . ثم قال قوله الدليل القطعي لا يفى إن أراد أنه لا يفى دليل عقلي لصور غير مناسبة . بأن يقوم على كل منها بخصوصه . فمسلم لكن الظني أيضاً

---

(١) الحجرات ٦ .

له، والظن كاف هنا لأن المقصود هو العمل. فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً. وإذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به. لأن القائل قائلان. التقرير الثاني أن الأمر بالتبيين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به إذا لم يكن فاسقاً، لأن الظن يعمل به هنا. والقول بالواسطة منتف كما تقدم. (قوله الثالث) أي الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد اللقياس على الفتوى والشهادة، والجامع تحصيل المصلحة المظنونة. أو دفع المفسدة المظنونة. وفرق الخصم بأن الفتوى والشهادة تقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس، والرواية تقتضي شرعاً عاماً للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد أن يعمل بالظن الذي قد يخطىء ويصيب، أن يجوز ذلك للناس كافة، ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى، فإن اتباع الظن فيها لا يختص بمسألة ولا

كذلك . إذ لا يوجد دليل ظني كلي دال على كل صورة بخصوصها . بل لكل صورة ظنية دليل ظني يخصها . وكذا كانت أدلة الفقه تفصيله ، وإن أراد امتناع قيام دليل على قاعدة لها جزئيات . غير محصورة . كما يقال خبر الواحد مقبول . فلا نسلم ذلك . أقول أراد أنه يتعسر أن يوجد في العمل لكل من الصور الجزئية دليل قطعي يخصها بخصوصها . ولا يتعسر أن يوجد في كل منها دليل ظني خاص . إذ في أخبار الآحاد كثيرة في القماسات . والاجتهادات مجال واسع يكاد لا يتناهي، فلم يشترط في ثبوت العمليات قاطع واكتفى بظني . ثم قال وجوابه الثاني عين إعادته النقض، إذ معنى ما ذكرتم من الدليل على عدم اعتبار الظن في باب الرواية . منقوض بالفتوي وغيرها، فانها موجودة في الصور الثلاث أيضاً . وكذا المخصص لها عن هذا الحكم العام موجود في باب الرواية . فحينئذ يكون السؤال والجواب مستدركا . أقول لا نسلم أن معنى النقض هذا المجموع بل معناه على ما لا يخفى الشق الأول فقط . (الطرف الثاني في شرائط العمل به) أي بخبر الواحد (وهو) أي المذكور . وهو الشرائط أو الجنس . (إما) ان يعتبر (في

بشخص، وقد يقال الرواية أكثر عموماً لأنها تقتضي الحكم على المجتهدين، والمقلدين، وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين، وقد استدل في المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد . بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الأحكام، وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه . (قوله قيل لو جاز) أي استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بأمرين . أحدهما أنه لو جاز قبوله في الرواية لجاز اتباع مدعي النبوة بدون المعجزة . بل بمجرد الظن . ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً . قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقاً . وأجاب المصنف بطلب الجامع، فان عجزوا عنه فلا كلام . وإن أبدوا جامعاً كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا . بأن الخطأ في النبوات وفي الاعتقاد كفر . فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع، وأيضاً فلأن القطع في كل مسألة شرعية متعذر بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد الثاني أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلا وإحساناً . والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة . لأنه يخطيء ويصيب فلا يعول عليه . والجواب أن ما قوله بعينه جار في الفتوى . والأمور الدنيوية، مع أن قول الواحد فيها مقبولا اتفاقاً كما تقدم . قال (الطرف الثاني في شرائط العمل به وهو إما في المخبِر . أو المخبرِ عنه . أو الخبر . أمّا الأوّلُ فصفات

المخبر) وهو الراوي، (أو المخبر به) وهو الكلام الذي يقع به الأخبار . وفي بعض النسخ عنه . والأول أصوب، وتوجيه الثاني، بأن الأحاديث المؤدية مما يخبر عنها بانها قول الرسول أو فعله عليه السلام (عنه أو الخبر) وهو الأخبار والرواية، (أما) القسم (الأول) وهو المعتبر في الراوي (فصفات تغلب على الظن) صدقها أي يكون سبب علة الظن، وفي بعض النسخ تغلب الظن أي ظن للصدق، (وهي خمس) صفات الصفة (الأولى التكليف) أي صفة كونه مكلفاً بأن يكون عاقلا بالغا، (فإن غير المكلف) كالمجنون والصبي (لا يمنعه خشية الله تعالى) عن الكذب والافتراء . الأول ظاهر، وكذا الثاني إن كان غير

تغلب على الظنّ، وهي خمسُ الأول التكليف فإنّ غير المكلف لا يمنعه خشْية الله تعالى قيل يصحّ الاقتداء بالصبيّ اعتماداً على خبرهِ بطُهْر . قلنا لعدم توقُّف صحةِ صلاة المأمومِ على طُهْره . فإنْ تحمَّل ثم بلغ وأدّى قُبلَ قياساً على

مميز، وإن كان مميزاً فلعدم علمه بالمؤاخذة . أو علمه بعدمها . وخص الجاربردي عدم الخشية بالصبي المميز، وقال في المجنون والصبي الغير المميز لأنه لاضبط لهما . ولاخفاء أن اللائق بعبارة المصنف ما ذكرنا . فإن (قيل يصح الاقتداء بالصبي) المميز، ويقبل خبره إذا أخبرنا به متطهر . (اعتماداً على خبره بطهره) فيصح روايته أيضاً . (قلنا) صحة الاقتداء به ليس للاعتماد على خبره . بل (لعدم توقف صحة صلاة المأمور على طهره)، أي على ظن المأموم يكون الإمام طاهراً أي يصدقه في أنه طاهر . وليس في بعض النسخ لفظ على الظن . وكأنه سقط من القلم . اللهم إلا أن يكون بناه على معنى لا يتوقف صحة صلاة المقتدي على طهارة الإمام وصحة صلاته . بل يصح وإن لم يكن الإمام متطهراً إذا لم يعلم المأموم أو يكون بطهره متعلقاً بالصحة، وصلة التوقف محذوفة أي لعدم توقف صحة صلاته بسبب طهارته على طهر الإمام . إذا غلب على ظنه بطهر الإمام . وأما الرواية فلا بد فيها من غلبة الظن بصدق الراوي . فلا يقبل خبر الصبي، فإن قلت شهادة بعض الصبيان على بعض في الدماء قبل تفرقهم يقبل باجماع أهل المدينة، فالراوية أولى لأنه يحتاط في الشهادة ما لم يحتط في الراوية. قلنا هذا مستثنى لمسيس الحاجة لكثرة الجناية فيما بينهم منفردين لا يحضرهم عدل فتضيع الحقوق التي تجب بتلك الجنايات لو لم يعتبر شهادتهم، والمشروع المستثنى من القواعد الكلية الشرعية لا يرد نقضاً . كالوثاق بشهادة جريمة هذا إذا أدى قبل البلوغ . (فإن تحمل) الرواية حال الصبا (ثم بلغ وأدى) بعد ما بلغ (قبل) منه (قياساً على الشهادة)، وانها متفق عليها . والرواية أولى بالقبول، والجامع أنه حال الأداء عدل مكلف . قال الجاربردي رحمه الله في بيان الأولوية . لأن منصب الرواية مقدم

الشهادة . وللإجماع على إحضار الصِّبيانِ الحديثِ . الثاني كونُه منْ أهل القبلـةِ فتُقبلُ روايةُ الكافر المُوافق كالمُجَسِّمة إن اعْتَقدوا حُرمة الكذبِ . فإنَّه يمْنعهُ عنه . وقاسمه القاضيان بالفاسقِ . والمخالفِ . ورُد بالفرق) أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وهو الراوي وبعضها في المخبر عنه . وهو مدلول الخبر ، وبعضها في الخبر نفسه . وهو اللفظ . أما الأول وهي

على منصب الشهادة . أقول لاخفاء في أن قبول رواية فيها نوع ضعف في الأدنى لا يستلزم قبولها في الأعلى بالأولى ، بل الوجه في الأولوية ما ذكرنا من أن الاحتياط في الشهادة أكثر . (وللإجماع) عطف على قوله قياساً أي ويقبل روايته إذا أدى بعد البلـوغ لاجماع السلـف والخلـف . (على إحضـار الصبيـان مجالس الحديـث) وإسماعهم ، فلولا فتوى روايتهم بعد البلوغ لم يكن لذلك فائدة ، وفيه نظر لجواز أن يكون للتبرك . ولذلك يحضرون من لا يضبط ، لأن الصحابة أجمعوا على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير وغيرهما مع أنهم يحملون كثيراً من الأحاديث قبل البلوغ ، ورووا بعده يدل عليه كتب الحديث ، وأنهم مـا سئلـوا قـط عـن تحملهـم أقبل البلـوغ كـان أم بعـده ، وإن احتمـل الأمـريـن احتمالا ظـاهـر الصفـة . (الثاني كـونـه) أي الراوي (مـن أهـل القبلـة) . أي أن يكـون مـن المصلين صلاتنا . الموحدين العاديـن أنفسهـم مـن متـابعـي نبينـا محمد عليـه الصلاة والسلام . فلا يقبل خبر من لم يكن كذلك سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أولا ولم يقل الإسلام كما هو المشهور، لئلا يخرج مثل المجسمة أي الكافر الموافق في القبلة . المخالف في الاعتقاد الى حد يوجب الكفر، فإنه مقبول الرواية إذا احترز عن الكذب ، وإليه أشار قوله : (فتقبل رواية الكافر الموافق) في القبلة (كالمجسمة) الكفار عند الأشاعرة ونحوهم ، (إن اعتقدوا حرمة الكذب فإنه يمنعه عنه) أي اعتقاد حرمة الكذب يمنع هذا الكافر عن الكذب في الافتراء على النبي ﷺ ، فيحصل ظن صدقه فيقبل ، وإن لم يعتقد ذلك . فلا إذ لا يبعد عنه الكذب ، وعليه البصري (وقاسه) أي الكافر

شرائط المخبر فضابطها الإجمالي عبارة عن صفات تغلب على الظن أن المخبر صادق وعند التفصيل ترجع إلى خمس صفات كما ذكرها المصنف. إلا أن الخامس منها. إنما هو شرط على قول مرجوح. الوصف الأول التكليف، فلا تقبل روايةُ المجنون والصبي الذي لم يميز بالإجماع. وكذا المميز عند الجمهور. فإن غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بأنه غير معاقب، وهو في الحقيقة أكثر جراءة من الفاسق. استدل الخصم بأنه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به في الصلاة اعتماداً على أخباره بأنه متطهر. لكنه يصح فدل على قبول خبره. وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة إلى قبول أخباره بطهره، بل لكونها غير متوقفة على طهارة الامام. لأن المأموم متى

الموافق (القاضيان) أبو بكر وعبد الجبار (بالفاسق و) الكافر (المخالف)، لأن قبول الرواية تعبد، لقوله على كل المسلمين، وهذا منصب شريف فلا يحصل للكافر الموافق، كما لا يحصل للفاسق بل أولى، وكما لا يحصل الكافر المخالف إجماعا، بجامع وجوب إذلالها شرعاً . فإن قلت دعوى الإجماع ممنوع كيف وقد قبل أبو حنيفة رحمه الله شهادة بعض الكفار على بعض . فيلزم في الرواية. قلنا: قد صرح بعد قبول رواية الكافر وقبول شهادتهم للضرورة صيانة للحقوق، إذ أكثر معاملاتهم مما لا يحضره مسلمان، (ورد) قياسها (بالفرق) بان الفاسق عرف بالاقدام على المحرمات فلا يبعد منه الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب، فإنه كالمؤمنين في الامتناع عن الكذب، والافتراء على النبي ﷺ، وبأن الكافر المخالف خارج عن الملة قطعاً فصار عدواً لدين نبينا عليه الصلاة والسلام، فلا يؤمن عليه في الرواية التي من باب الدين، أن يفتري على النبي عليه السلام لكونه منها، وإن كان في دينه حرمة الكذب بخلاف الكافر الموافق المعتقد حرمة الكذب، ولهذا فرق بينهما في كثير من الأمور كالدفن في مقبرة المسلمين وغيره، ومن هذا تبين أن رواية الكافر الموافق فيما يتعلق بكفره وهواه لا يقبل للتهمة، وقد يستدل بقوله تعالى: ﴿إن جاءكم

لم يظن حدث الإمام صحت صلاته . وإن تبين حدث الإمام، وأما الرواية فشرط صحتها السماع (قوله فإن تحمل) يعني أن الصبي إذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله . فإنه يقبل لأمرين . أحدهما القياس على الشهادة، الثاني إجماع السلف على إحضار الصبيان مجالس الحديث، ولك أن تجيب عن الأول بأن الرواية تقتضي شرعاً عاماً فاحتيط فيها بخلاف الشهادة، وعن الثاني بأن الاحضار قد يكون للتبرك . أو سهولة الحفظ . أو لاعتياد ملازمة الخبر، (قوله الثاني) أي الشرط الثاني من شرائط المخبر أن يكون من أهل قبلتنا . فلا تقبل رواية الكافر المخالف من القبلة، وهو المخالف في الملة الإسلامية كاليهودي والنصراني إجماعاً، فإن كان الكافر يصلي لقبلتنا كالمجسم وغيره . إن قلنا بتكفيره ففيه خلاف . قال في المحصول الحق أنه إن اعتقد حرمة الكذب قبلنا روايته، وإلا فلا . وتبعه عليه المصنف، واستدل عليه بأن اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه . لأن المقتضى قد وجد، والأصل عدم المعارض، وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايته مطلقاً

فاسق بنبأ فتبينوا﴾ (يعنى) عدم قبول خبر الكافر مطلقاً . إذ الكافر فاسق بالعرف المتقدم . علم ذلك بالاستقراء وإن لم يسم في عرف المتأخرين فاسقاً، وجعل قسيما له، وعرف بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها . كذا ذكر المحقق، وأما البدعة التي لم تبلغ حد الاكفار فهي إن لم تكن واضحة لا تمنع القبول اتفاقا . كالقول بتفضيل علي على أبي بكر رضى الله عنهما وجعل الصفات غير زائدة على الذات بل عينها . كما هو رأي الفلاسفة ايضاً من البدع الغير الواضحة، كما أشير إليه في المختصر وشرحه وصرح به الفاضل، وإن كانت واضحة كفسق الخوارج استباحوا الدماء وشنوا الإغارة وأحرقوا وسبوا فرده قوم دون قوم . استدل الراد بقوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق﴾ وهذا فاسق لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر، وهذا ظاهر إذا ظن صدقه، والمختار الرد لأن العمل بالآية أولى من الحديث لتواترها دونه، ولخصوصها

قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر، ونقله الآمدي عن الاكثرين وجزم به ابن الحاجب، والجواب أن الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لا يعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق، والفرق بينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الإسلام. فلا تقبل روايته . لأن ذلك منصب شريف يقتضي الإعزاز والإكرام . قال (الثالث العدالةُ وهيَ مَلَكة في النَّفْس تمْنعها من اقْتراف الكبَائر والرّذائل

بالفاسق وعمومه إياه . وغيره، ودلالة الخاص على ما يتناوله أظهر . كما هو رأى الشافعية الصفة . (الثالث: العدالة) قال حجة الإسلام هي هيئة راسخة في النفس من الدين . تحمل صاحبها على ملازمة التقوي . والمروءة جميعاً . قوله من الدين ليخرج الكافر، وقوله يحمل الى قوله التقوي . ليخرج الفاسق أي مقترف الكبيرة والمصر على الصغيرة . وقوله والمروءة ليخرج مرتكب الصغائر المنهى عنها . أو المباحات كذلك، وزاد المدقق قوله وليس معها بدعة ليخرج المبتدع . لأن التقوى تختص بالعمليات أقول الحق أن التقوي أعم، ولذا قيل المتقي من يتقي الشرك فلا حاجة الى ذلك . وعلى هذا لا حاجة الى قوله من الدين أيضاً، ولهذا حذفه الإمام من التعريف . على أن في كون البدعة مخلا بالعدالة نظراً . كما نص عليه الفاضل . قال المحقق رحمه الله إن الفاسق يخرج بقيد التقوي والمروءة . قال الفاضل فيه اشعار بأن تارك المروءة فاسق وليس كذلك . أقول وذلك لأن المحقق نفسه صرح في تعريف الفاسق بأنه مسلم ذو كبيرة أو صغيرة أصر عليها . وفسر المصنف العدالة بقوله: (وهي ملكة في النفس) وإنما لم يقتصر على ملكة مع أنها هيئة راسخة في النفس ليحسن ترتب . قوله: (تمنعها) أي النفس (من اقتراف الكبائر) ، أي اكتسابها ومباشرتها . وهذا مستفاد من قول الحجة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى، ويخرج الكافر إذ الكفر رأس الكبائر . وقوله: (والرذائل المباحة) تفيد فائدة

المباحةِ. فلا تُقْبلُ روايةُ منْ اقْدَم على الفِسْقِ عالماً. وإنّ جهلَ قبلَ، قال

قيد المروءة في كلام الحجة، إذ هي الأمور القادحة كالأكل في الطريق، والبول في الشارع، وصحبة الأراذل، والإفراط في المزاح، واللعب بالحمام، والحرف الدنيئة ممن لا يليق به ولا ضرورة، والضابط أن كل ما لا يؤمن معه جرأته على الكذب يقدح في الرواية. ولم يورد ما يشعر بعدم الاصرار على الصغائر، وبعدم بعض الصغائر كالتي توجب الخسة واعتذر عند المراغي بأنه لما ذكر أن مباحات الرذيلة واجبة الترك فالصغائر أولى، وبأن الصغيرة التي أقر عليها من الكبائر. لقوله عليه السلام لا صغيرة مع الاصرار. قال العبري فيه نظر، اما أولا فلأنه لا يفيد لصدق التعريف على المجتنب عن الكبائر والرذائل المباحة دون الصغائر، مع أنه ليس بعدل، وأما في الثاني: فلأن الاصرار على الصغيرة لو كانت كبيرة لكان التقييد به مستدركا لكن الفقهاء اعتبروه في كتبهم وعطفوه عليها، وأما المروي فكانه حديث المشايخ لاقول النبى عليه السلام. أقول الجواب عن الأول انه إذا فهم من التعريف أن العدالة ملكة مانعة عن اقتراف الرذائل فقد فهم أنها مانعة عن الصغائر القادحة في المروءة والاصرار على الصغائر، كيف ما كانت فلا تصدق. حينئذ على من لا امتناع له عن ذلك: وعن الثاني بجواز أن يكون من قيد به ممن يقول بانحصار الكبيرة في الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق. وقذف المحصنة، والزنا والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والالحاد في الحرم، أي الظلم في حرم مكة، وهذا مروي عن ابن عمر، أو فيها وفي اكل الربا كما روي عن أبي هريرة، أو في المجموع مع زيادة السرقة وشرب الخمر. كما روي عن علي رضي الله عنه. أو من القائلين بان الكبيرة ما يوعد عليه الشارع بخصوصه أو بأنها ما أوجب الحد، ويجوز ان يكون مذهب المصنف ما اختاره بعضهم من أن الكبيرة هي المذكورات، وكل ما كان مفسدته مثل مفسدة أقل المذكورات مفسدة، أو أكثر منه، ولاخفاء أن مفسدة الإصرار

القاضي أبو بكر ضُمَّ جهْلٌ إلى فِسْقٍ . قلنا الفَرْق عَدمُ الجراءة، ومَنْ لا تُعرفُ

على الصغائر اكثر من مفسدة كثير من الكبائر في تسويد القلب، والاغفال عن جناب الله تعالى الى غير ذلك . أو ما اختاره آخرون من أن لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار، وأما قوله: وأما المروي الخ فإنها يصح لو لم ينسبوا الحديث الى النبي عليه السلام وقوله: (فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما) بالغاً لاستباحة ما يدل على إحرازه في التعريف عن الإصرار على الصغائر لأنه فسق . ثم اعلم أن الراوي إن كان معلوم العدالة تقبل روايته اتفاقا، وإن كان الفسق مع علمه به لم تقبل (وإن جهل) بكونه فاسقاً (قبل) خبره وروايته سواء كان فسقه مظنوناً كشرب الحنفي النبيذ، أو مقطوعا كنفي المعتزلة الصفات، كذا ذكره العبري، وفي مطابقة المثال للآخر نظر . لأن نفي الصفات بمعنى أنها ليست بموجودات حقيقية خارجة زائدة على الذات. ليس مما يدل قاطع عقلي أو نقلي على بطلانه، وما ظن أنه قطعي في ذلك في الكتب الكلامية فغير تام عند من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، وإنما لم يرد روايته لأنه لما لم يقدم على الفسق باعتقاده يبعد منه تعمد الكذب فيظهر صدقه حينئذ، ومما يؤيد ذلك ما قال الشافعي أحد الحنفي الشارب النبيذ وأقبل روايته وقال: أقبل رواية أهل الأهواء الخطابية من الروافض فإنهم يرون شهادة الزور لموافقتهم على مخالفهم . (قال القاضي أبو بكر) لا يقبل روايته لأنه (ضم جهل الى فسق) لأنه فاسق جهل لفسقه، فإذا لم تقبل الرواية بالفاسق العالم فبالفاسق الجاهل أولى . (قلنا: الفرق) بينهما (عدم الجراءة)، فإن العالم مجترىء في فسقه دون الجاهل، فلا يبعد من الأول الاجتراء على الكذب . فلا ثقه بقوله بخلاف الجاهل (ومن لا تعرف عدالته لا تقبل روايته) عطف على من أقدم . أي لا يقبل رواية من لا تعلم عدالته ولا فسقه . بأن كان مجهول الحال عند الشافعي وأحمد . (لأن الفسق مانع) من القبول والحكم بوجود الشيء إنما يصح عند العلم بانتفاء المانع . (فلا بد من تحقق عدمه) أي العلم

عدالته لا تُقْبل روايتُه لأنّ الفِسْق مانعٌ فلا بد منْ تحقّقِ عدمهِ كالصِّبا والكفرِ،

بعدم الفسق . لتقبل (كالصبا والكفر) فإن كلا منهما لما كان مانعاً وجب العلم بعدمهما في قبول الرواية . فمن لا يعلم حالة من العدالة والفسق بل كان مجهول الحال لا تقبل روايته . ولأن مثل قوله تعالى: ﴿إن يتّبعُونَ إلا الظن﴾ [1] يدل على المنع من اتباع الظن مطلقاً . وخص في المعلوم عدالته بالاجماع . فتبقى فيما عداه معمولا بها وفيه نظر . فان قلت كيف صح جعل العدالة معلومة مع احتمال أن من اعتقد كونه عدلا يرتكب كبيرة أو يصر على صغيرة حقيقة . ونحن لا نعلم ذلك، قلنا العلم قد يطلق على غالب الرأي قال الله تعالى: ﴿فانْ عَلمتمُوهن مُؤْمِنَات فلا ترجِعُوهُنّ الى الكفارِ﴾ [2] كذا منه المجهول، ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله قبول روايته اكتفاء سلامته من الفسق بظاهر الإسلام . واستدل عليه بأن الفسق شرط وجوب التثبت على ما يفهم، من قوله: ﴿إنْ جاءكم فاسق﴾ وههنا قد انتفى الفسق فلا يجب التثبت لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط، وهذا إلزام عن القائلين بمفهوم الشرط . فلا يرد عليه حينئذ ما قيل ان رفع الملزوم لا يقتضي نفي اللازم، وهذا إذا علم تحقق سبب آخر لم يمكن إلزام القائلين بمفهوم الشرط . لأنهم إنما يقولون بانتفاء المشروط بانتفاء الشرط حيث لم يتحقق بوجود سبب آخر يقتضي تحقق المشروط، وإن انتفى الشرط الذي هو أحد الأسباب، فيندفع ما قاله العلامة، من أن انتفاء السبب المعين لا يستلزم انتفاء المسبب لجواز تعدد السبب، قال الفاضل إلا أنه يمكن تمشيته بما ذكر من أن تعدد السبب ههنا معلوم لأن كونه مجهولا بالعدالة والفسق أيضاً سبب التثبت، والجواب عن الاستدلال بأنا لا نسلم أن ههنا قد انتفى الفسق بل انتفى العلم، والمطلوب العلم بانتفائه ولا يتحقق إلا بخبره والمصاحبة، أو تزكية من له خبرة به من العدول . فإن قلت الأصل

---

(١) النجم ٢٨.

(٢) الممتحنة ١٠.

والعدالةُ تُعرَفُ بالتّزكيةِ وفيها مسائلُ الأول شَرط العددُ في الرّوايةِ والشّهادة، ومنع القاضي فيها، والحق الفرْقُ كالأصلِ، الثانية قال الشّافعيُّ رضي الله عنه

عدم الفسق فهو ثابت ظاهراً قلنا الظاهر أن الأصل الفسق لأن العدالة طارئة، ولأنه أكثر كذا ذكر المحقق . قال الفاضل معناه أن الفسق أكثر فهو أغلب على الظن وأرجح، وهو معنى الأصل، وهذا ظاهر . لكن في كون العدالة طارئة نظر، بل الأصل أن الصبي إذا بلغ عدلا حتى يصدر عنه معصية، واستدل أيضاً بقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر، والجواب أنا لا نسلم أن هذا ظاهر، بل يستوي فيه الصدق والكذب ما لم تعلم العدالة، وبأنه معارض بالآيات المانعة من اتباع الظن بهذا، ولكن المختار عند الحنفية أن رواية المجهول تقبل في القرن الذي شهد النبي عليه السلام بخيريتهم وعدالتهم . حيث قال: «خَيْرُ القرون قَرني الذي أنا فِيهِمْ ثم الذينَ يَلُونَهُمْ» الحديث دون غيره لفشو الكذب فيه بشهادته عليه السلام وحينئذ لا يخفى كون المجهول في هذا القرن ممن انتفى عنه الفسق، ويثبت له العدالة ظاهراً . كالمزكي . فلا يستقيم حينئذ الجواب عن الاستدلال بالآية وعن السؤال وعن الاستدلال بالحديث، ويندفع أيضا الاستدلال بان الفسق مانع . الخ وبقوله تعالى: ﴿إنْ يَتّبِعُونَ إلا الظّنّ﴾ على ما لا يخفى، ولما بين اشتراط العدالة في الراوي أراد أن يبين طريق معرفتها . فقال: (والعدالة تعرف بالتزكية) لأنها أمر لا يطلع على حقيقتها الا بالامارة وهي التزكية . أو الاختبار . ولم يذكره لأن التزكية تتوقف عليه لانتهائها بالآخرة إليه . (وفيها) أي في المذكورات (مسائل الأولى ـ شرط) عند بعض المحدثين (العدد) في المزكي والجارح (في الرواية والشهادة) . فلا تثبت التزكية والجرح بواحد، (ومنع القاضي) هذا الاشتراط (فيها) أي الرواية والشهادة، مع الاعتراف بان الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي، (والحق) عند قوم منهم الإمام والمصنف (الفرق) أي اشتراط عدد المزكي في الشهادة دون الرواية، وبيانه أن الرواية التي هي فرعها

يُذْكرُ سبَبُ الجرْحِ، وقيل سببُ التّعديلِ . وقيلَ سَببهُا، وقال القاضي لا فيهما

(كالأصل) تثبت بقبول الواحد . فتثبت به العدالة التي هي فرعها كالأصل، إذ الفرع لا يزيد على الأصل، بخلاف الشهادة فانها لم تثبت بدون العدد، اشترط في الفرع ذلك كالأصل أيضاً . قيل وهذا إنما يتم لو ثبت أن الفرع لا ينقص عن الأصل، حتى يجب في تعديل الشهود اثنان، ولم يثبت كما في تعديل (عدد) الزنا فانه يكفى فيه اثنان على أن عدم الزيادة أيضاً ليس بثابت، إذ يكتفى في شهادة هلال رمضان بواحد ويفتقر في تعديله الى اثنين فيمكن الجواب عنهما بان كلا منهما ثابت في باب الشهادة على الاطلاق وزيادة الأصل في شهادة الزنا ونقصانه في شهادة رمضان إنما تثبت بخصوص نص احتياطاً لدرء العقوبات، وإيجاب العبادات، واستدل على الأول بأن الجرح والتعديل شهادة فيجب التعدد كسائر الشهادات، وأجيب بأنه خبر فيكفى الواحد كسائر الأخبار، وبأن اعتبار العدد أحوط لأنه أبعد من احتمال العمل بما ليس بحديث، وعورض بأن عدم اعتباره أحوط لكونه أبعد عن احتمال عدم العمل بما هو حديث، واستدل على الثاني بعكس ما مر.وقيل خبر فيكفى الواحد، وأجيب بانه شهادة فلا يكفي ، وقيل أحوط، وعورض بأن الآخر أحوط المسألة:(الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يذكر سبب الجرح) أي يجب على الجارح ذكر سبب الجرح لأنه ربما يجرح بما لا يكون جرحا . لاختلاف المذاهب فيه، ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل فان العدالة أمر واحد وهو ملازمة التقوي والمروءة معاً . كذا ذكر الآمدي . قال الفاضل. لا يخفى أن اجتناب أسباب الجرح أسباب العدالة، والاختلاف فيها اختلاف فيها، والأقرب ما ذكر حجة الإسلام في المستصفى والإمام في البرهان أن أسباب التعديل لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها . فلهذا يكتفى بالإطلاق، والتحقيق أن العدالة بمنزلة وجود مجموع يفتقر الى إجراء وشرائط يتعذر ضبطها أو يتعسر، والجرح بمنزلة عدم له فيكفى فيه عدم شيء من الاجراء أو الشروط فيذكر، (وقيل)

الثالثة الجَرْحُ مُقدم على التعديل لأنّ فيهِ زيادةً، الرابعة التزكيةُ أنْ يحْكُم

يذكر (سبب التعديل) أي يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح . لأن مطلق الجرح يبطل الثقة . ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس الى الثناء على الظاهر . فجاز أن يتصور المتصنع المزور عدلا، والجواب أنا لا نسلم أن مطلق الجرح يبطل الثقة لجواز أن لا يكون ما اعتقده جرحا، ولا نسلم أن ظاهر العدالة غير كاف، وكونه مصطنعاً مزوراً أمر باطني، ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطل، (وقيل) يذكر (سببها) أي يجب على الجارح ذكر سبب الجرح، وعلى المعدل أن يذكر سبب التعديل، لأنه لو اكتفى بالاطلاق فيها لزم إثباتها مع الشك لوجود الالتباس فيها . (وقال القاضي لا) يجب ذكر السبب (فيها) لأن شهادة العدل والجارح عن بصيرة بشأن التعديل والجرح، وإلا لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض . وما قيل إنه ربما يجرح بسبب لا تراه، فمدفوع بأنه لما أطلق في محل الخلاف وكان مدلساً وذا يقدح في عدالته، والجواب أنه قد يبنى الجرح على اعتقاده فيما رآه جرحا حقاً فلا يلزم التدليس، وبأنه ربما لا يعرف الخلاف ولا يخطر بباله أصلا فلا تدليس، وفي محصول الإمام ان علمنا كونه عالماً بأسباب الجرح والتعديل كفى للاطلاق، وإن عرفنا عدالته، ولم نعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استخبرناه، قال العبري وفيه نظر لأن من كان عدلا لا يشهد على أحدهما إلا عن بصيرة، أقول لعله اعتقد أن مجرد الإسلام سبب العدالة أو اعتقد أن مجرد الذلة سبب الجرح . المسألة (الثالثة الجرح مقدم على التعديل) عند تعارضهما (لأن فيه) أي في الجرح (زيادة (اطلاع على شيء لم يطلع عليه المعدل ولا نفاه . اللهم إذا جرحه بقتل إنسان . فقال المعدل رأيته حياً، فههنا يتساويان ويصار الى الترجيح بوجه آخر . أو بأن يقول الجارح كان هذا شرب وزني في اليوم الفلاني، وقال المعدل بل كان في ذلك اليوم من أوله الى آخره مصلياً صائماً، ويقرر ذلك أن المعدل ناف أي ينفي الأمر العارض وهو الفسق، أو ظاهر الإسلام يدل على

بشهادته، أوْ يُثني عليهِ، أوْ يَرْويَ عنهُ مَنْ لا يَرْوي عنْ غيْرِ العدْلِ / أو يعْمل بخبره، أقول شرع في الوصف الثالث من الأوصاف في المخبر وهي العدالة، والعدالة في اللغة عبارة عن التوسط في الأمر من غير إفراط إلى طرفي الزيادة والنقصان، وفي الاصطلاح ملكة في النفس أي هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الكبائر والرذائل المباحة . فأما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام منتشر، محله كتب الفروع . وأما الرذائل فأشار بها إلى المحافظة على المروءة، وهي أن يسير سيرة أمثاله في زمانه ومكانه، فلو لبس الفقيه القباء أو الجندي الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته، فأما قيل تعاطي الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه، وأيضاً فإن الاصرار على الصغائر كذلك، ولا ذكر له في الحد، وكذلك المرة من صغائر الخسة كالتطفيف بالحبة كما ذكره في المحصول . قلنا أما الأول فجوابه أن الملكة إذا قويت على دفع الجملة فلأن تقوى على بعضها أولى، وأما الثاني فجوابه ما قاله

العدالة مع أنه يكون حين البلوغ عدلا على ما مر فهو مستجد على الظاهر، واستصحاب الحال . ويتمسك بالأصل (والجارح يثبت) أي يثبت الأمر العارض . فهو بانٍ كلامه على الدليل الدال على خلاف الظاهر فيكون أقوى . إلا إذا كان النفي مما يعرف بدليله كما في المثالين المذكورين، فإنه حينئذ يساوي في القوة فيطلب الترجيح من وجه آخر، وتعرف من هذا ما ذكر المحقق من أن تقديم الجرح جمع بينهما . فإن غاية قول المعدل أنه لم يعلم فسقه ولم يظنه وظن عدالته . إذ العلم بالعدم لا يتصور، والجارح يقول أنا علمت فسقه، فلو حكمنا بعدم فسقه كان الجارح كاذباً ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين فهذا أولى، لأن تكذيب المعدل خلاف الظاهر هذا إذا أطلق، وأما إذا عين الجارح السبب ونفاه المعدل بطريق يقتضي تعارضاً فيصار الى الترجيح . المسألة (الرابعة التزكية) تحصل بأحد طرق اربعة (أن يحكم بشهادته) أي يحكم الحاكم المشترط العدالة حكما بناء على شهادته وهو أعلاها،

الغزالي في الاحياء في كتاب التوبة أن الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة، وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة من الرذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الأولى، نعم يرد عليه أن المروءة ليست وصفاً معتبراً في العدالة بل في قبول الشهادة والرواية، فإن العدالة ضد الفسق (قوله فلا تقبل)، يعني أنه لما تقرر أن عدالة الراوي شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالماً بكونه فسقاً للإجماع، ولقوله تعالى: ﴿إنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ الآية فان كان الفاسق قد جهل أن ما أتى به فسق نفى قبول قوله. مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح. والتفسيق بالشيء مع الجهل بكـونـه فسقاً يتصـور في المخـالفين في الأصول كالخوارج ونفاة الصفات. فإن الجهل في ذلك ليس عذراً، وإلا لزم ذلك في حق اليهود والنصارى. وأما من وطىء أجنبية جاهلا بالحال ونحوه فليس ما نحن فيه. وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده الإباحة لأنه ليس فاسقاً قطعاً، كما قاله ابن الحاجب، وان كان بعض الشافعية خالف في قبول قوله إذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأي القاضي، واختاره الآمدي أنه لا يقبل قوله، والثاني يقبل ونص عليه الشافعي فقال وأقبل رواية أهل الأهواء الخطابية من الرافضة. لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم، وإختاره الإمام وأتباعه، قال إلا أن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله، لأن العناد كذب، ولم

لكن ترك الحكم بشهادته ليس جرحا في روايته. إذ شرط في الشهادة أمور أخر سوى العدالة. فذلك ربما يكون لانتفاء بعضها. (أو يثني عليه) أي يمدحه العارف بأسباب العدالة، وأثنى عليه بأنه رجل عدل، أو صالح. أو مقبول الرواية.. أو الشهادة (أو يروي عنه من لا يروى عن غير العدل) فإن ذلك تعديل المروي عنه. بخلاف من روي عن كل من سمع، ويسكت عن الثناء عليه لو كلف ذلك. (أو يعمل بخبره) بأن يعتمد العدل على خبره ويعمل به. فإنه أنصار تعديل له، إذ لو لم يكن عدلا لزم عمل العدل بخبر الفاسق وهو يقدح في عدالته فيلزم أن لا يكون العدل عدلا كذا ذكره العبري،

يستدل المصنف على ما اختاره هنا لأن الدليل الذي قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل في الفاسق . لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان، ولهذا أن المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق، لم يشترط الإسلام بل اشترط كونه من أهل القبلة . (قوله قال القاضي) أي احتج القاضي على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه إنما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهي الجهل، وفرق المصنف بأن الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية، فيغلب على الظن عدم صدقه، بخلاف الجاهل . قال ابن الحاجب ولا يصير الراوي مجروحاً بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الأصح . كقول من لحق الزهري قال الزهري موهماً أنه سمع منه، (قوله ومن لا تعرف) يعني أن الشخص إذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فإن روايته لا تقبل . كما نقله الإمام وغيره عن الشافعي، واختاره هو والآمدي وأتباعهما . وقال أبو حنيفة تقبل . وإلى هذه المسألة أشار المصنف بقوله ومن لا تعرف عدالته لكن فيه حذف . فان الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة أيضاً، والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وإنما حذفه لتقدم ذكره، ودليلنا أن الفسق مانع من القبول اجماعاً، فلا بد من تحقق عدمه أي تحقق ظن عدمه قياساً على الكفر والصبا . والجامع دفع احتمال المفسدة . (قوله العدالة تعرف بالتزكية) كما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته، شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران . أحدهما الاختبار والثاني التزكية، قال في المحصول

أقول فيه نظر لجواز أن يكون هذا العدل ممن تعتقد أن العدالة لا تشترط في قبول الرواية، والجواز معناه أن يعمل أن يكون هذا العدل ممن تعتقد أن العدالة لا تشترط في قبول الرواية، والجواز معناه أن يعمل بخبر العدل الذي لا يروي عن غير العدل، ويرى العدالة شرطاً في قبول الرواية، فعلى هذا دلالة عمله على عدالة المروي عنه ظاهر، وأما ترك العمل بروايته فليس جرحا له، لجواز أن

والمقصود الآن إنما هو بيان الثاني وهو التزكية. فلذلك اقتصر المصنف عليه، وذكر فيه أربع مسائل: الأولى في بيان اشتراط العدد في التزكية. والثاني وهو رأي القاضي أنه يشترط مطلقاً بل يكتفي واحد لأنها خبر، والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوي ورجحه الإمام وأتباعه، وكذا الآمدي ونقله هو وابن الحاجب عن الأكثرين، لأن الشهادة لا تثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها، بخلاف الرواية، وإليه أشار بقوله كالأصل، ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد في الرواية دون الشهادة، وصح به الإمام وغيره، وهذه المذاهب تجري أيضاً في الجرح كما أشار إليه الإمام وصرح به ابن الحاجب وغيره. المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل. لأن الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها. بخلاف التعديل، ولأنه قد يظن ما ليس بجارح جارحاً، وقال قوم بالعكس، لأن العدالة يكثر التصنع فيها فيتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح. وقال قوم لا بد من بيان سببهما للمعنيين المتقدمين، وقال قوم لا يجب فيهما. لأن المزكي إن كان بصيراً قبل جرحه وتعديله وإلا فلا، واختاره الآمدي ونقله هو والإمام وأتباعهما عن القاضي أبو بكر وتبعهما المصنف، ونقل إمام الحرمين عنه في البرهان أنه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني، وكذلك نقله الغزالي في المنخول، ولكنه خالفه في المستصفى ولعله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء، وقال إمام الحرمين الحق أنه إن كان المزكي عالماً بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه وإلا فلا، وهذا المذهب اختاره الغزالي والإمام وأتباعه إلا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً. المسألة الثالثة إذا عدله قوم وجرحه قوم فإنه يقدم الجرح لأن فيه زيادة، لم يطلع عليها المعدل، وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما إلا بمرجح. حكاه ابن الحاجب، وقيل يقدم التعديل إذا زاد المعدلون على الجارحين. حكاه في المحصول. وعلى الأول إذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق متغير كما إذا قال. قتل فلاناً ظلماً وقت

. . . .

كذا . فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك . أو كان القاتل في ذلك الوقت عندي . فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه . المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية، وهو أربعة أمور، أحدها وهو أعلاها كما قال في المحصول أن يحكم بشهادته، إلا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذي عرف منه أنه لا يكذب، الثاني أنه يثني عليه بأن يقول هو عدل أو مقبول الشهادة أو الرواية. الثالثة أن يروي عنه من لا يروي إلا عن العدل، وقيل الرواية تعديل مطلقاً. وقيل ليست بتعديل مطلقاً كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح . والأول هو المختار عند ابن الحاجب والآمدي وغيرهما، الرابع أن يعمل بخبره فان أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بمقابل آخر وافق الخبر فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط في الذي يزكي أن يكون عدلا وتركه المصنف لوضوحه . قال (الرابع الضَّبطُ وعَدمُ المساهلةِ في الحديثِ

يكون ذلك لمعارض كرواية أخرى الصفة (الرابع الضبط) وهو قوة الحفظ وقلة السهو، والمراد بالأول أن لا يزول مسموعه عن حافظته سريعاً، فالمحتمل حفظه مطلقاً، أو بالنسبة إلى الأحاديث الطوال دون القصار لا يقبل روايته، والفرق بين محتمل الحفظ والساعي أن الأول لا يتمكن من حفظ الحديث كما هو حمل السماع والثاني قد يتمكن من ذلك . إلا أنه يسد عنه معارض السهو، وإنما اشترط الضبط لأن الراوي إذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يؤمن من الزيادة والنقصان في حديث، وفسره صاحب التنقيح بأنه سماع الكلام كما تحقق ويفهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه، مع المراقبة إلى حين الأداء، وكماله: أن ينضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية . قال الفاضل لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية، لأنهم كانوا يقبلون أخبار الأعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك، وشاع من غير نكير . إلا أن هذا يفيد الرجحان على ما صرح به في سائر الكتب، وإليه أشار فخر الإسلام بقوله وهو مذهبنا في الترجيح الصفة الخامسة (وعدم المساهلة) أي الراوي (في الحديث)، أي احتياطه

وشرط أبو عليّ العَدَدَ . وردَّ بقَبول الصَّحابة خبرَ الواحدِ ، قال طلبُوا العددَ قلنا عنْد التهمة الخامسَ شرط أبو حنيفة رضي الله عنه فِقْهَ الرّاوِي . إنْ خالفَ

فيه أو كثرة الاحتياط ، إذ المساهلة عدم الاحتياط أو قلته ، فمن عرف ذلك منه في أمر الحديث لم يقبل خبره . وإذا عرف منه الاحتياط في ذلك والتساهل في غيره يقبل جزء على الأظهر لاحتياطه فيا يجب فيه الاحتياط ، وإن لم يحتط في غيره ، قال الخنجي هذه هي الصفات المعتبرة في المخبر ، وهي أربعة ، وذكر المصنف أنها خمسة كما في محصول الإمام ، وهذا بناء على أن الإمام جعل العقل قسماً . والتكليف قسماً آخر ، والمصنف عند التكليف باعتبار اشتماله على العقل وغيره قسمين فصارت الأربعة خمسة . وقال العبري كانه غفل عن كون عدم المساهلة غير الضبط وأن كلا منها شرط ، والشرائط عند الإمام ستة ، وعند المصنف خمسة ، مع أن التكليف المشتمل على العقل وغيره قسم واحد ، أقول ولعل سهو الخنجي بناء على أنه وقع في بعض النسخ هكذا ، وعدم مساهلته فظنه عطفاً عن الضبط ، وأنها شرط واحد ، وإليه مال الجاربردي أيضاً . حيث قال الرابع الضبط ، وأن لا يكون منه الاحتمال ، معتبراً بالثاني إلى عدم المساهلة ، ويؤيده ما في بعض نسخ المتن . الخامس شرط أبو حنيفة وإن كان غير جيد لأن اشتراط العدم مقدم على هذا الشرط فيكون سادساً أو سابعاً فالصواب ، وشرطه أبو علي الجبائي ، أبو حنيفة أو الخامس أو السادس أو السابع ، ثم المختار أنه لا يشترط العدد ولافقه (وشرط أبو علي) الجبائي (العدد) أو ما يقوم مقامه . حيث قال يقبل رواية العدلين والعدل الواحد إذا كان مؤيداً بموافقته ظاهراً له . أو باجتهاد مجتهد . أو عمل بعض الصحابة بموجبه . أو إشارة فيا بينهم ، وزاد في خبر ينبت به حكم في الزنا إن رآه أربعة من العدول ، (ورد) اشتراط أبو علي (بقبول الصحابة خبر الواحد) كقبولهم خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين ، وخبر أبي سعيد في ربا التعدد) وخبر رافع بن خديج في الخبار . وخبر أبي بكر : الأئمة من قريش والأنبياء يدفنون حيث يموتون . إلى غير ذلك . وخبر

القياس وردّ بأنّ العدالةَ تقَلّب ظنّ الصّدق فيكفي . أقول لما فرغ من المسائل الأربعة الواقعة في الوصف الثالث من الأوصاف المعتبرة في المخبر ، رجع إلى الوصف الرابع . وهو الأمن من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً فلا تقبل روايته . وإن كان عدلا . لأنه قدم على الرواية ظاناً أنه ضبط وماسها . والأمر بخلافه . الثاني عدم التساهل فإن تساهل فيه بأن كان يروي وهو غير واثق به

عبد الرحمن ابن عوف في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب . إلى غير ذلك . قال قال أبو علي (قال طلبوا) أي الصحابة (العدد) فلو لم يكن شرطاً لما طلبوه ، واللازم باطل ، فان أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة في الجدة حتى رواه محمد بن سلمة الأنصاري . وأبا بكر وعمر خبر عثمان رضي الله عنهم في رد الحكم بن العاص حيث لم يرووا غيره . إلى غير ذلك . (قلنا) إنما طلبوا العدد (عند التهمة) لا مطلقا ، والنزاع في القبول حيث لا تهمة . قال المراغي طلب العدد في بعض الصور لا يوجب وجوبه . لكن تركه في صورة يوجب عدمه . قال العبري الرد بدون التعدد . والقبول معه دل على أن خبر العدل الواحد غير مقبول . أقول يجوز أن يكون اشتراط العدد في بعض الصور لخصوص المادة ، فلا يدل على اشتراطه في الجميع ، وأن الخبر بدونه لا يقبل أصلا . إذ الصورة الجزئية لا تصحح القاعدة الكلية ، وأما تركه وعدم اشتراطه في صورة فمما ينقض به القاعدة وهي كونه شرطاً في قبول كل خبر ، وهذا معنى قول المراغي و(الخامس شرط أبو حنيفة رضي الله عنه فقه الراوي إن خالف) خبره المروي (القياس) ، محتجاً بأن دلالة القياس على خلاف موجب خبره يقتضي أن لا يقبل . وعدالته تقتضي قبوله فيتعارضان فلا بد من مرجح وهو فقه الراوي ، (ورد بأن العدالة تغلب ظن الصدق) وإن كان بخلاف القياس لأن دلالة العدالة على الصدق أكثر من دلالة المخالفة على خلافه (فيكفي) اشتراط العدالة أو هذا القدر من ظن الصدق في القبول ، فلا حاجة إلى اشتراط الفقه هذا والمذكور في

مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره في المحصول بعد هذه المسألة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط في الحديث قبلنا روايته على الرأي الأظهر، فلذلك قيده المصنف بقوله في الحديث (قوله: وشرط أبو علي العدد) أي فلم يقبل في الزنا إلا خبر أربعة، ولم يقبل في غيره إلا خبر اثنين، ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما إلا برجلين آخرين. إلى أن ينتهي إلى زماننا كما نقله عنه الغزالي في المستصفى ومنع خبر العدل الواحد. قال في المحصول إلا إذا عضده ظاهر، أو عمل بعض الصحابة، أو اجتهاد. أو يكون منتشراً ورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير إنكار. كقبولهم خبر عائشة في التقاء الختانين) وخبر الصديق في قوله عليه الصلاة والسلام: الأنبياء يدفنون حيث يموتون، وفي قوله: الأئمة في قريش، وفي قوله: نحن معاشر الأنبياء لا نورث. ورجوعهم إلى كتابه في معرفة نصب الزكوات. وكقبول عمر من عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنهما في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب. ونظائره كثيرة واستدل الجبائي بأن الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد فمنها أن أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة في توريث الجدة إلى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمان رضي الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله ﷺ في رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه، ومنها أن

كتب الحنفية أن الراوي المعروف بالرواية والفقه كالخلفاء الراشدين والعبادلة يقبل خبره وافق البير القياس أو خالفه، وعن تقديم القياس عليه، والمعروف بالرواية فقط، كأنس وأبي هريرة. إن وافق خبره القياس قبل، وكذا إن خالف قياساً، ووافق قياساً آخر، وإن خالف جميع الأقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه، وانسد باب الرأي لا تقبل، وذلك لأن النقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فإذا فقد فقه الراوي لم يؤمن أن يذهب شيء من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس، وفيه نظر. أما أولا فلأن الشبهة في القياس في أمور ستة، حكم الأصل وتعليله في الجملة، وتبين الوصف.

عمر رد خبر أبي موسى في الاستئذان . وهو قوله سمعت رسول الله ﷺ يقول إذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه معه أبو سعيد الخدري، إلى غير ذلك من الوقائع، والجواب انهم إنما طلبوا العدد عند التهمة والريبة في صحة الروايه . لنسيان أو غيره، وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة، وردهم أخرى، (قوله: الخامس) أي الوصف الخامس فقه الزاوي، وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة، إذا كان الخبر مخالفاً للقياس لأن العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل، خالفناه إذا كان الراوي فقيهاً لحصول الوثوق بقوله فيبقى فيما عداه على الأصل، ورد ذلك بأن عدالة الراوي تغلب على الظن صدقه، والعمل بالظن واجب (فروع) من المحصول : أحدها لا يتوقف الأخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد الشهادة، ولا على معرفة نسب الراوي، وعلمه بالعربية أو كونه عربياً . أو ذكراً أو بصيراً . الثاني: إذا أكثر من الروايات قلة مخالطته لأهل الحديث، فان أمكن تحصيل ذلك القدر في ذلك

ووجوده في الفرع، ونفي المعارض في الأصل، ونفيه في الفرع، وأما ثانياً فلأن الظاهر من عدول الصحابة نقل الحديث باللفظ، وأما ثالثاً فلأنه نقل عن كبار الصحابة ترك القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه، وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أن هذا القول مستحدث، وإن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل، وما روي من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديماً للقياس بل استبعاد لخبر يظهر خلافه . كذا ذكر الفاضل. أقول يدفع الأول بأن الكلام فيما خالف في جميع الأقيسة . فتأكد القياس بقياس آخر في دفع هذا الخبر معارض الشبهة الزائدة فيه فيبقى ما ذكرنا سالماً، وأيضاً يستنبط من جميع الأقيسة قدرمشترك، وهو أن هذا الخبر غير معمول به فيعرف من الراوي الإجماع، والثاني فإنه اشتهر من الصحابة القول بأنه عليه السلام أمر بكذا، ونهى عن كذا . وأباح كذا . ونحو ذلك وهو نقل بالمعنى، والثالث: بأنا لا نسلم ذلك فيما خالف جميع الأقيسة، ونقل صاحب

الزمان قبلت، إلا فلا . الثالث: إذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر، جازت الرواية عنه، فان كانت متردداً بينهما، وهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا . الرابع: زعم أكثر الحنفية . أن الأصل إذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقاً، والمختار أنه إن كان قول الفرع أقوى في الإثبات من قول الأصل، كما إذا كان الفرع جازماً، والأصل غير جازم . فانه يقبل، سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الأصل أم لا، وإن كان الأقوى هو كلام الأصل، أو كانا سواء فالأمر كما قالوا، قال (وأما الثاني فانْ لا يخالفَه قاطعٌ ولا يَقْبلَ التأويلَ، ولا يضرُّه مخالفةُ القياسِ، ما لم يكنْ قُطعيَّ المُقدِّماتِ . بلْ يُقدَّم لقلة . مقدَمَّاته وحَملَ الأكْثرَ والرَّاوي) أقول لما تقدم في أول الفصل أن العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في

الكشف معارض بنقل غيره، وما ذكر ابن عباس لم يكن مجرد استبعاد لخبر أبي هريرة، لأنه ذكره في معرض الرد، حيث قال الماء مثل ماء الحميم فكيف يتوضأ منه، والظاهر أنه لو كان عنده دليل آخر لذكره احتجاجاً عليه، (وأما الثاني) وهو ما يعتبر في المخبر عنه من الشرائط، (فان لا يخالفه) أي الخبر دليل (قاطع) عقلياً كان أو نقلياً من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع، أ (و) قياس قطعي المقدمات . قوله: (لا يقبل التأويل) الظاهر أنه صفة كاشفة للدليل القاطع أو تنصيص على أن المراد بالقاطع ما يرفع أصل الاحتمال، لا ما قد يطلق هو عليه احياناً، وهو ما يرفع الاحتمال الناشيء عن دليل، أو القاطع بهذا المعنى لا يوجب رد الخبر كالعام، بل يجب تأويل العام وتخصيصه به جمعاً بينهما، وجوز البعض جعله حالا عن الضمير المفعول في لا مخالفة، فالمعنى حينئذ أن الخبر لو قبل التأويل يأول ويحمل على القاطع المخالف له، فلا يجب رده قال العبري والحق أن يتعلق بهما جميعاً . أقول وذلك إما بالاكتفاء أو بتأويل. بأن لا يقبل شيء منهما، التأويل مستفاد منه أنه إذا قبل أحدهما ذلك لا يجب رد الخبر . ثم قال: إذا عارض الخبر قاطع . فان قبل التأويل بأن يكون نصاً يمكن

الخبر، وذكر شرط الأول وهو المعتبر. شرع الآن في شرط الثاني وهو المخبر عنه، وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع. أي دليل لا يحتمل التأويل بوجه سواء كان نقلياً أو عقلياً لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع به على المظنون. اللهم إلا إذا كان الخبر قابلا للتأويل ..فانا نؤوله جمعاً بين الأدلة وإليه أشار بقوله، ولا يقبل التأويل وهو جملة خالية من المفعول، وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض النسخ إسقاط الواو، ومع ذلك فالجملة عائدة إلى المفعول أيضاً. فانه الصواب الموافق لتقرير أصليه وهما الحاصل والمحصول، (قوله ولا يضره) أي لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة أمور، الأول: القياس وتقريره أنه إذا تعارض القياس وخبر الواحد فإن أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم في العموم أنه يجوز، وإن أمكن العكس فسيأتي في القياس أنه يجوز أيضاً، وإن تنافيا من كل وجه نظرنا في مقدمات القياس، وهي ثبوت حكم الأصل وكونه معللا بالعلة الفلانية، وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع، فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد، ولم يستدل عليه المصنف لوضوحه. وإن لم تكن قطعية بأن كانت هي أو بعضها

تخصيصه بالخبر أو قياساً كذلك أو بالعكس منعناهما؛ وإن لم يقبل فإن قبل الخبر ذلك أولناه وإلا رد أقول هذا إنما يستقيم لو أريد بالقاطع معناها الأعم وهو خلاف متعارف الشافعية، ولذا يجعلون العام ظنياً وإن لم يخص، وأيضاً في قبول القياس التخصيص كلام، ولو سلم فلا دخل لقبول الخبر التخصيص به في كون القياس مؤولا. (ولا يضره) أي الخبر (مخالفة القياس ما لم يكن) القياس (قطعي المقدمات) بأن يكون ثبوت كل الأمور الستة الموقوف عليها معلوماً قطعاً (بل يقدم) الخبر (لقلة مقدماته)، أو يجتهد فيه في أمرين عدالة الراوي ودلالة الخبر على الحكم، وزاد البعض وجوب العمل به، ومقدمات القياس للأمور الستة والعدالة، والدلالة أيضاً أن يثبت الأصل بالخبر، ويكون مقدماته أقل فهو راجح (و) لا يضره أيضاً مخالفة (عمل الأكثر) أي أكثر الأئمة إياه

ظنية فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعي في مواضع، ونقله عنه الإمام وقال مالك يقدم القياس، وقال القاضي بالوقف وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما إذا كان البعض قطعياً والبعض ظنياً وعممه بعضهم ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته أقل من مقدمات القياس . لأن الخبر يجتهد فيه في العدالة وكيفية الرواية، وأما القياس ففي الأمور المتقدمة كلها وإذا كانت مقدماته أقل . كأن تطرق الخلل إليه أقل فقدم لامتيازه عليه بهذا، ومساواته له في الظن، (قوله وعمل الاكثر) أشار به إلى الأمر الثاني من الأمور الثلاثة المتقدمة، وهو مجرور عطفاً على القياس، أي لا يضره مخالفة القياس ولا مخالفة عمل الأكثرين، لأن الأكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض الأمة (قوله والراوي) أشار به إلى الأمر الثالث، وهو أيضاً مجرور عطفاً على القياس أيضاً، وحاصله أن عمل الراوي على خلاف ما رواه لا يكون قدحاً في ذلك الحديث، كما نقله الإمام وغيره عن الشافعي واختاره هو وأتباعه والآمدي، ونقل في المعالم عن الأكثرين أنه يقدح، وقد تقدمت المسألة مبسوطة والاستدلال عليها في أثناء الخصوص، (فروع) حكاها في المحصول : أحدها خبر الواحد فيما تعم به البلوى، مقبول خلافاً للحنفية . لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها

لأن الأكثر بعضهم، ولا يحصل به الإجماع فلا يقدح في صحة الخبر إلا إذا كان فيه إجماع أهل المدينة عند البعض، (و) لا يضره أيضاً مخالفة (الراوي) أو عمله . عطفاً إما على العمل أو الأكثر، كما روى أبو هريرة حديث الغسل من ولوغ الكلب سبعاً . ثم كان يغسل ثلاثة، وذلك لجواز ظنه ما ليس بناسخ ناسخاً . والتحقيق ههنا التفصيل، وهو أن ما روي إما مجمل حمله على أحد محتمليه، أو ظاهر في معين حمله على غير ظاهره، أو نص حمله على خلاف موجبه، فعلى الأول الظاهر أن حمله عليه بقرينة معينة، وعلى الثاني الأكثر على اعتبار ظهوره، ولهذا قال الشافعي رحمه الله كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته أي الصحابي، وقيل يحمل على تأويل، وعلى الثالث الظاهر أنه

في التقاء الختانين، ولأن الخصم قد قبل أخبار الآحاد في القيء والرعاف والقهقهة في الصلاة، ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها . الثاني قال الشافعي رضي الله عنه لا يجب عرض خبر الواحد على الكتاب، وقال عيسى بن أبان يجب الثالث مذهبنا أن الأصل في الصحابة العدالة إلا عند ظهور المعارض، وهذا الذي صححه نقله ابن الحاجب عن الأكثرين، وأراد بالمعارض وقوع أحدهم في كبيرة . كما وقع لماعز من الزنا ولسارق رداء صفوان وغيرهما . (فرعان) حكاهما ابن الحاجب الصحابي من رآه ﷺ وإن لم يرو عنه ولم تطل مدته . ولو قال عدل معاصر النبي ﷺ أنا صحابي احتمل الخلاف . قال (وأما الثالث ففيه مسائل الأولى لألفاظ الصّحابي سبْعُ دَرجات الأولى: حَدثني ونحوهُ الثانية قال

اطلع على ما هو ناسخ في اعتقاده وفي العمل نظر، فيمكن أن يقول يعمل بالخبر ولا يلتفت إلى مخالفته، أو ربما ظن ناسخاً ولم يكن، وان يقال يعمل بالناسخ لأن خطأه فيه بعيد . كذا ذكر المحقق، (وأما الثالث) وهو ما يعتبر في الخبر (ففيه مسائل) المسألة (الأولى) في كيفية ألفاظ الصحابي في نقل الخبر ودرجاته . (لألفاظ الصحابي سبع درجات) الدرجة (الاولى) وهي اعلاها أن يقول الصحابي (حدثني) النبي عليه السلام لكونه نصا في عدم الواسطة وهو واجب القبول اتفاقاً (ونحوه) كشافهني أو اسمعني، أو أخبرني، أو سمعته عليه السلام يقول كذا الدرجة (الثانية) أن يقول (قال الرسول ﷺ) وهي دون الأولى (لاحتمال التوسط) أي توسط الثالث بينه وبين الرسول ع ليه السلام، وقوله قال الرسول لانتهاء الاسناد إليه، وإن كان ظاهره السماع بدلالة الصحبة فيجب قبوله. قال القاضي وهو يحتمل الأمرين على السواء فتبنى قبوله على عدالة جميع الصحابة . فان قيل بعدالتهم قيل لأنه إما رواية بلا واسطة، أو بواسطة عدل، وإلا لم يقبل لجواز روايته، عن واسطة غير عدل أو غير معلوم العدالة (الثالثة) قول الصحابي (أمر) النبي عليه السلام بكذا أو نهى عن كذا (لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمراً) وما ليس بنهي نهياً لكثرة الخلاف . والوهم فيه كمن

الرَّسولُ ﷺ لاحْتِمال التَّوسُّطِ الثالثة أمرَ لاحْتِمال اعْتقاد ما ليس بأمر أمْراً والعُمومِ والخُصوص والدَّوامِ واللاَّدوام الرابعة أمَرنا وهو حُجَّةٌ عندَ الشَّافعي رضي الله عنهُ لأنّ مَنْ طاوَع أميراً، إذا قالهُ فُهِمَ منه أمره.ولأنّ غرضه بَيانُ

يعتقد أن الأمر بالشيء نهي عن ضده . وبالعكس . وان الفعل يدل على الأمر والنهي . وقبول أمر ونهي، ولا يرويه غيره أمراً ونهياً أو لاحتمال اعتقاد كل، (والعموم والخصوص والدوام واللادوام)، فربما ظن العام خـاصـاً وبـالعكس للاختلاف في صيغ العموم، وكذا في الدوام واللادوام فهو ليس بحجة عند البعض، وهو مختار العبري والأصح أنه حجة . لأن ذلك وان احتمل فبعيد من الصحابي العدل العارف بلغة العرب، والاحتمال البعيد لا ينافي الظهور، (الرابعة أمرنا) يقول أمرنا بكذا ونهانا عن كذا أو أوجب كذا وحرم، وأبيح على بناء المفعول . (وهو حجة عند الشافعي رضي الله عنه) رحمه الله . ونقل العبري خلاف الكرخي في ذلك (لأن من طاوع أميراً إذا قاله) أي مثل قوله أمرنا ونحوه، (فهم منه أمره) أي أن الأمر هو هذا الأمير ظاهراً وان احتمل صدوره عن الغير بحسب لفظه . (ولأن غرضه) أي الصحابي بهذا القول (بيان الشرع)، وتعليمنا إياه فوجب حمله على من صدر عنه الشرع وهو النبي عليه السلام، ولا يحمل على أمر الله تعالى لكونه ظاهراً للكل . فلا يقيد الصحابي بقوله كذا في محصول الإمام، قال العبري وفيه نظر إذ جاز أن يكون المستنبط ذلك من كلام الله تعالى هو الصحابي . أقول الظاهر أن الصحابي لا يسمي ما فهمه، باستنباطه أمر الشارع، قال المراغي والخنجي: لأن أمرنا يقتضي اختصاص الأمر به . وأمر الله تعالى يعم الجميع وفيه نظر . إذ معناه أمرنا معاشر المسلمين، وإلا لقال أمرت وحمله على التعظيم . كقوله (إنا أنزلناه) مجازاً فيما ذكر، يدفع ما يقال يحتمل أمر الكتاب، أو أمر بعض الأئمة وأن يكون عن استنباط، فانها احتمالات بعيدة لا تدفع الظهور فيما قلنا، فان قلت يجوز أن يراد بأمرنا ما ثبت بالإجماع . قلنا يلزم أن يكون أمر نفسه لأنه من المجمعين . كذا ذكر العبري، أقول إنما

الشَّرْع، الخامسة من السُّنة، السادسة عن النبي ﷺ وقيل للتَّوسُّط السابعة كنا نفعل في عهْده أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها في المخبر عنه وبعضها في الخبر، وتقدم ذكر القسمين الأولين، شرع في الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسائل الأولى في بيان ألفاظ الصحابي ومراتبها، وإلى النوعين أشار بقوله سبع درجات الدرجة الأولى أن يقول حدثني

يصح لو لم يرد بأمرنا وجب علينا . اللهم إلا أن يقال إنه مجاز، والأقرب أن يرد بالوجه الأول، وهو أن من طاوع أميراً الخ (الخامسة) أن يقول (من السنة) كذا وهي دون الرابعة، لأن فيها تلك الاحتمالات مع آخر، وهو أن يراد سنة غير النبي عليه السلام كالشيخين والخلفاء الراشدين وغيرهم، أو هي الطريقة كما عرفت فلذا لم يجعله الكرخي حجة . لنا أن الظاهر أنه أراد سنة النبي عليه السلام قال العبري لو سلم أنِ مراده سنة الرسول فليس بحجة أيضاً . أو ربما ظن ما ليس بسنة سنة، وهو مدفوع بما مر من أن ذلك بعيد من الصحابي، (السادسة) أن يقول (عن النبي ﷺ) قال الجاربردي: ليس بحجة لاحتمال التوسط . ومعنى قوله: (وقيل للتوسط) أنه عند البعض نص فيه وحينئذ الأولى، أن يكون حجة لعدم التوسط مع الاعتراف به، وذكر العبري أنه ظاهر في عدم التوسط عند البعض بقرينة كونه صحابياً . وعند البعض ليس بظاهر فيه لكثرة استعماله في التوسط أيضاً . كما في غيره . أقول ويجوز حمل قوله وقيل للتوسط على هذا بمعنى أنه يستعمل التوسط في الجملة . كما يجوز الحمل على كونه نصاً، إلا أن قول العبري في اختيار حجته أقرب من قول الجاربردي نظراً إلى الدليل، وأيضاً ظاهر كلام المصنف أميل إليه (السابعة) أن يقول الصحابي: (كنا نفعل في عهده) أي النبي عليه السلام كذا، أو كانوا يفعلون، كقول عائشة كانوا لا يقطعون في الشيء التافه، وهي أدون الدرجات لعدم دلالتها على إضافة الحكم إلى النبي عليه السلام لكن كونه من الصحابة المبلغين الشرع يدل ظاهراً على أن ذلك بيان شرعية ذلك الفعل بالنسبة إلينا، وذلك إنما يصح لو

رسول الله ﷺ أو شافهني، أو أنبأني، أو أخبرني أو سمعته يقول، ونحو ذلك، الثانية أن يقول: قال رسول ﷺ وإنما كانت دون الأولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبي ﷺ واسطة، لكنه لما كان الظاهر إنما هو المشافهة قلنا إنه حجة. فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله. واعتبر القاضي أبو بكر هذا الاحتمال. فقال إن الصحابة كلهم عدول. قلنا إنه حجة وإلا فلا. الثانية أن يقول أمر الرسول ﷺ بكذا أو نهى عن كذا، وإنما كانت دون الثانية لاشتراكها معها في احتمال التوسط، واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمراً، وأيضاً فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل، أو البعض دائماً. أو غير دائم. فربما اعتقد شيئاً ليس مطابقاً. فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة. ولأجل هذا الاحتمال. توقف الإمام في المسألة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة، ولما كان الظاهر من حال الراوي أنه لا يطلق هذا اللفظ إلا إذا تيقن المراد، ذهب الأكثرون إلى أنه حجة كما نقله الآمدي واختاره. قال الإمام ولا بد أن يضم إليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة. الرابعة أن يبني الصيغة للمفعول أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا. أو أوجب أو حرم. وهي حجة عند الشافعي والأكثرين واختاره الآمدي وأتباعه. لأمرين أحدهما ان من طاوع أميراً إذا قال أمرنا بكذا فهم منه أمر ذلك الأمير، الثاني ان غرض الصحابي بيان الشرع فيحمل على من تصدر منه الشرع، دون الخلفاء. ولولاه حينئذ فلا يجوز أن يكون صادراً من الله تعالى لأن أمره تعالى ظاهر لكل أحد لا يتوقف على أخبار الصحابي ولا صادراً عن الاجماع. لأن الصحابي من الأمة وهو لا يأمر نفسه فتعين كونه من الأخبار وهو المدعى، وإنما كانت هذه الدرجة دون ما قبلها لمساواتها لها في الاحتمالات السابقة، مع زيادة ما قلناه. الخامسة أن يقول من السنة فيجب حمله

كانوا يفعلونه في عهده عليه مع علمه وعدم انكاره فيكون سنة تقرير/ كذا قيل. أقول يجوز أن يكون ذلك بالاجتهاد بدون علمه، قيل هو ظاهر في أن

على سنة الرسول ﷺ . مع زيادة ما قلناه . الخامسة أن يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول ﷺ/ ويحتج به كما اختاره الإمام والآمدي وأتباعهما الدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع . وقد نص عليه الشافعي في الأم فقال باب في عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك ما نصه، فان الشافعي وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من أصحاب النبي ﷺ لا يقولان السنة إلا لسنة رسول الله ﷺ ، هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله ورأيت في شرح مختصر المزني للداوودي في كتاب الجنايات عكس ذلك . فقال في باب اسنان ابل الخطأ أن الشافعي في القديم كان يرى أن ذلك مرفوع إذا صدر من الصحابي أو التابعي . ثم رجع عنه لأنهم قد يطلقونه، يريدون به سنة البلد والنقل . الأول ارجح لكونه منصوصاً عليه في القديم والجديد معاً . وهذه الدرجة دون ما قبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة . الدرجة السادسة ولم يذكرها الآمدي ولا ابن الحاجب أن يقول عن النبي ﷺ وفي حمله على التوسط مذهبان في المحصول والحاصل . من غير ترجيح . أصحهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين . وهذه المرتبة دون ما قبلها لكثرة استعمالها في التوسط ★ السابعة أن يقول كنا نفعل في عهده عليه السلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدي وأتباعهما . ثم اختلفوا

الضمير للجميع، وأنه أراد عمل الجماعة وأنه حجة . فان قلت فيلزم أن لا تجوز المخالفة. لأنه اجماع . قلنا لا نسلم اللازمة بل ذلك فيما يكون الطريق قطعياً، وههنا ظني . فيسوغ المخالفة . كخبر الواحد فإنه يسوغ مخالفته . وإن كان المفعول له نصاً لظنية الطريق كذا ذكر المحقق، وأما الاعتراض بأنه إجماع في عصر النبي عليه السلام فليس بوارد . لجواز أن يريد عمل الجماعة بعده كذا . ذكر الفاضل أقول إنما ذكر ذلك بالنسبة إلى عبارة مختصر المدقق حيث لم يقيد بقوله في عهده . وأما بالنسبة إلى عبارة المصنف فلا يتأتى ذلك، ويرد عليه أيضاً ما قيل أن الكلام في درجات كيفية الرواية عن النبي عليه السلام وعمل الجماعة

في المدرك فعلله الامام وأتباعه بأن غرض الراوي بيان الشرع وذلـك يتـوقـف على علم النبي ﷺ به وعدم انكـاره، وعللـه الآمـدي ومـن تبعـه بـأن ذلـك ظاهر في قول كل الأمة فألحقه الأولـون بـالسنـة، والثـاني بـالاجماع، وينبني على المدركين ما أشار إليه الغزالي في المستصفى وهو الاحتجـاج بـه إذا كـان القائل تابعياً . وكلام المصنف يقتضي أن الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهـد الرسول فيقول كنا نفعل في عهده. وهو الذي جزم به ابن الصلاح لكنه خلاف طريقة الإمام والآمدي. ولهذا مثلوه بقول عائشة كانـوا لا يقطعـون في الشيء التافه، وهذه الدرجة دون ما قبلهـا للاحتمالات السـابقـة . قـال في المحصـول وإذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع . تحسينـا للظن به . وقد قدم الكلام على الصحابي قال (الثانية لغير الصَّحـابيِّ أن يَـرْوِيَ إذا سمعَ من الشيـخ أوْ قَرأ عليـه. ويقـول لـهُ هـلْ سمعْـتَ . فقـالَ نعـمْ.

ليس منه . المسألة (الثالثة لغير الصحابي) في رواية الحديث عن الشيخ ست درجات (أن يروي) الحديث (إذا سمع) ذلك الحديث (من الشيخ)، وهو طريق السماع، وحينئذ أن قصد أسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثني أو أخبرني أو سمعته يحدث، وألا يقول سمعته أو قال أو حدث أو أخبر ولا يضيفه إلى نفسه، فانه مشعر بالقصد، ولم يكن، وعلى التقديرات يجب على السامع العمل بذلك الخبر، أو روى عنه (أو قرأ عليه . ويقول) أي الراوي (له) أي الشيخ بعد القراءة عليه (هل سمعت) هذا الحديث (فقال لنعم) أو يقول الشيخ بعد القراءة الأمر كما قرىء فهذا طريق القراءة وللراوي أن يقول أخبرني أو حدثني لينـــزل تصـــديقـــه منـــزلـــة في قـــراءتـــه على الراوي/ ولا فرق بين العبارتين كما لا فرق في الشهادة على البيع بين أن يقول البائع نعم إذا قيل له هل بعت وبين أن يقرأ عليه كتاب البيع فيقول الأمر كما قرىء، وهذا الطريق أدون من الأول عند المحدثين، إذ لا يتصور ذهول الشيخ في السماع منه ويتصور ذهوله في القراءة عليه/ ولأن ذلك طريقة النبي عليه الصلاة والسلام في إسماع

أوْ أشارَ أوْ سكتَ وظنّ إجابتَه عند المحدثين أوْ كتبَ الشَّيخُ . أوْ قالَ سمعت ما

أصحابه لكنهما سيان في وجوب العمل وقال أبو حنيفة رحمه الله كان ذلك أحق منه عليه السلام لأنه كان مأموناً عن التقدير على السهو والغلط، وأما في غيره فلا على رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة . قوله (أو أشار أو سكت) إشارة الى الرتبة الثالثة، وهو إن روى إذا قرأ على الشيخ، وقال له هل سمعت من فلان فسكت الشيخ (وظن إجابته) أي بشرط أن يغلب على الظن أنه ما سكت إلا للتصويب، وإلا لأنكره، إذ في سكوته إيهام الصحة . وذلك بعيد من العدل عند عدمها. وذلك إذا لم يوجد أمر يوجب السكوت عن الإنكار من إكراه أو غفلة أو نحوها . قوله (عند المحدثين) متعلق بيروي المقدر على ما لا يخفى . لا يظن على ما فهم العبري . وفيه اشعار بخلاف بعض الفقهاء فيه . ثم للراوي أن يقول حدثني أو أخبرني أو قرأت عليه وهل يقول ذلك بلا قيد القراءة الحاكم القراءة، اخبار الشيخ به على ذلك، عهدنا أئمتنا، وينقل ذلك عن الأئمة الأربعة . لأن بالاخبار لغة إفادة الخبر والعلم، وهذا السكوت كذلك . والتحدث في معناه وعند البعض خلاف ذلك . لأن أخبرني أو حدثني يفهم منه الكلام عرفا . والسكوت ضده، فلا يقول ذلك بل يقول: رأينا لشيوعه في الأعلام، قال: زعم الغراب منبىء الأنباء، والجواب أن المحدثين اصطلحوا على تسمية هذا السكوت اخباراً، ونحوه للعلاقة المذكورة ولا مشاحة فيه، وقراءة غيره على الشيخ تصوره بالشروط المذكورة كقراءته، وكذا إشارة الشيخ برأسه وأصبعه أي نعم بعدما قال: هل سمعت تصديق العبارة قوله: (أو كتب الشيخ) إشارة إلى الرابعة وهي طريق الكتابة، وهي الرواية إذا كتب الشيخ إليه إني سمعت كذا من فلان . فللمكتوب إليه أن يعمل كتابه إن علم أنه خط الشيخ أو ظن، ويقول في الرواية عنه أخبرني لأن الاخبار يطلق على ما كتب، وكون هذه الرواية أدنى من الثالثة ظاهر . إذ القرينة الحالية في الشرع أقوى من قرينة الكتابة، ولهذا لا يعتبر القاضي مجرد الخط حتى خط نفسه، ويعتبر القرينة المحتملة في بعض السور . قوله: (أو قال) يشير

في هذا الكتاب، أو يُجيزَ له) أقول هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابي، وقد جعلها في المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتباتها وكيفية ألفاظها. فأما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور. أما بيان المراتب فقد أشار إليه بالترتيب. فقدم في اللفظ ما صرح الإمام بتقديمه في المرتبة. إلا الخامس فان الإمام جعله في المرتبة الثالثة، وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره إن شاء الله تعالى على ما ذكره في المحصول، المستند الأول من مستندات الرواية. أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ. ثم إن قصد إسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول: حدثني وأخبرني أو حدثنا وأخبرنا. وإلا فلا يقولها بل يقول قال فلان كذا أو أخبر. أو حدث. أو سمعته يقول، أو يحدث أو يخبر، الثاني أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم أو الأمر كما قرىء علي ونحو ذلك. فحينئذ فيجوز للراوي أن يقول هنا أيضاً حدثني أو أخبرني أو سمعته كما قال في المحصول. وإنما كان هذا النوع دون الأول لاحتمال الذهول والغفلة. الثالث أن يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ إما برأسه أو باصبعه إلى أنه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح في الرواية. ووجوب العمل إلا أنه لا يقول حدثني ولا أخبرني ولا سمعت كذا. قال في المحصول وفيه نزاع يأتي. الرابع: أن يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت. وغلب على ظن القارىء أن سكوته إجابة واتفقوا إلا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا. وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه. وأما إطلاق حدثنا وأخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهي محل الخلاف الذي أشار إليه المصنف، تبعاً للإمام كما حرره الآمدي في الأحكام. فافهمه. فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم أنه مذهب الأئمة الأربعة. وقال المتكلمون لا

إلى الخامسة، وهي المناولة بأن قال الشيخ مشيراً إلى كتاب بعينه كأحد الصحيحين مثلا. (سمعت ما في هذا الكتاب) الشيخ بهذا يكون محدثاً، وللمخاطب أن يروي عنه ما فيه. سواء قال إروه أولا. وإذا قال له: حدث عني ولم يقل سمعته

يجوز . وصححه الآمدي تبعاً للغزالي . وإذا كان مذهب الشافعي الجواز في هذه الصورة . لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الأولى . قال في المحصول وهذا الخلاف يجري فيما لو قال القارىء للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الأحوال المذكورة . كما قاله ابن الحاجب وغيره واعلم أن تصوير هذه المسألة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول

فليس للمخاطب الرواية عنه كذا في محصول الإمام، وفيه نظر . فانه أجازه بخصوصه . اللهم إلا أن لا يقول عني . فإنه يصح ما قاله حينئذ . لأنه لم يخبره إن روى عنه . ثم الشيخ إذا سمع نسخة من كتاب مشهور . فله أن يشير إلى نسخة أخرى منه ، إن علم مطابقتها وإلا فلا . كذا ذكر العبري . قوله: (أو يجيز له) إشارة إلى السادسة أن يجوز الرواية إذا أجاز الشيخ للراوي بأن قال: قد أجزت لك أن تروي عني كذا ، أو ما صح عندك من مسموعاتي ، أو لك ولغيرك فلان وفلان من الموجودين المعينين أو لجميع الموجودين أو لمن أدرك حياته ، وإن لم يوجد بعد أو لقبيلة معينة ، ومن لم يوجد من تسلمهم . ويقول الراوي: أجازني وأخبرني وحدثني اجازة والأكثر على أنه لا يقول حدثني وأخبرني مطلقاً/ قال بعضهم ولا مقيداً ولكن يقول: أنبأني اتفاقاً والوجه ما مر . قال العبري: ولم يخالف في اعتباره الاجازة إلا أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله . أقول فيه نظر أما أولا فلأنه على إطلاقه ليس كما ينبغي كما استعرف بل هو على التفصيل ، وأما ثانياً فلأن أبا يوسف ليس من المخالفين . وأما ثالثاً فلأن محمداً وأبا بكر الرازي ممن يخالف أيضاً . والمسطور في كتب الحنفية في المناولة والاجازة . أن الراوي إن كان عالماً بما في الكتاب يجوز، والمستحب أن يقول أجاز ويجوز أيضاً أخبر ، وإن لم يكن عالماً به لم يجز عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف كما في كتاب القاضي إلى القاضي فان علم الشاهد بما فيه شرط عندهما لا عنده لهما أن أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل فيه ، ويصحح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وهو رفع الإسلام وختم باب المجاهدة لتوانيه في التحصيل وفتح لباب البدعة لأن

والحاصل - فإنهما صوراًها بما إذا جزم القارىء . فقال حدثك ولا شك أن السكوت على هذا لو لم يكن صحيحاً لكان تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام . فلا يلزم من جواز الرواية هنا جوازها هنا مع الاستفهام الخامس وقد تقدم أن الإمام جعله في المرتبة الثالثة . أن يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث إلى آخره . فحكمه الخطاب في العمل والرواية، إذا علم أو ظن أنه الخط . لأنه لا يقول سمعته ولا حدثني بل أخبرني قال الآمدي، ولا يرويه إلا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عني أو أجزت روايته . السادس: أن يشير الشيخ إلى كتاب فيقول: سمعت ما في هذا الكتاب من فلان أو هذا مسموعي منه أو قرأته عليه . فيجوز للسامع أن يرويه عنه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافاً لبعض المحدثين . وسواء قال اروه عني أم لا . كما له أن يشهد على شهادته إذا سمعه يؤديها عند الحاكم، ويؤخذ ذلك كله من إطلاق المصنف، ومقتضى كلام الآمدي اشتراط الاذن في الرواية . وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوي ناولني أو أخبرني أو حدثني مناولة . وفي إطلاقها مذهبان . ولا يجوز له أن يروي عن غير تلك النسخة إلا إذا أمن الاختلاف . السابع: أن يجيز الشيخ فيقول أجزت لك أن تروي عني ما صح من مسموعاتي أو مؤلفاتي أو كتاب كذا قال الآمدي وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة منعه أبو حنيفة وأبو يوسف، وجوزه أصحاب الشافعي وأكثر المحدثين، فعلى هذا يقول اجاز لي فلان كذا وحدثني وأخبرني أجازه . قال وفي إطلاق حدثني وأخبرني مذهبان، الأظهر وعليه الأكثر أنه لا يجوز . وصححه ابن الصلاح أيضاً . ونقل عن

هذه الطريقة لم تكن للسلف ويمكن انتصاره لأبي يوسف عليه السلام كأن يرسل كتبه مع الآحاد، ولم يعلموا ما فيها ليعمل من رآها بموجبها، وما ذاك إلا للاجازة قال أبو بكر كما لم يجز الشهادة من غير علم بمضمون الكتاب إذا قال أشهد على مضمونه لم يجز رواية ما فيه بلا علم به ورد الفرق بأن أمر الشهادة آكد من أمر الرواية . ولذا احتيط في الشهادة ما لم يحتط في الرواية/ فزيد في شروطها/

الشافعي قولين في جواز الرواية بالاجازة. ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الأئمة الموجودين. أو لمن يوجد من نسل فلان، وفيها خلاف رجح ابن الحاجب في الأولى أنه يجوز، ولم يرجح في الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح في الثانية. أنه لا يجوز. ولم يصحح في الأولى شيئاً. قال واختلفوا في جواز الإجازة للصبي الذي لم يميز وجواز الإجازة بما لم يتحمله المجيز ليرويه المجاز. ان اتفق أن المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الأولى، والمنع في الثانية. قال الآمدي وإذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وأبي يوسف ومحمد خلافاً لأبي حنيفة. فان قيل أهمل المصنف الوجادة. وهي أن يقف على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها. فانه يجب على الواقف عليها أن يعمل بها إذا حصلت الثقة بقوله. وإن لم يكن له من الكاتب رواية. كما نقله ابن الصلاح عن الشافعي رضي الله عنه وصححه. قلنا: إنما أهملها لأنه تكلم في أسباب الرواية لا في أسباب العمل. وليس له أن يروي هذا يحدثنا ولا أخبرنا مطلقاً ولا مقيداً، قال ابن

قال الفاضل فان قيل الأمر بالعكس لأن الرواية تثبت حكماً كلياً يعم المكلفين إلى يوم القيامة والشهادة قضية جزئية. قلنا نعم إلا أن الرواية أبعد عن التهمة فلذا كانت الشهادة أجدر بالاحتياط. المسألة (الثالثة ـ لا تقبل المراسيل) أي الاحاديث المرسلة إلا بشروط ستذكر، (خلافاً لأبي حنيفة ومالك رضي الله عنهما) والمرسل عند جمهور المحدثين إلا بشروط ستذكر، (خلافاً لأبي حنيفة ومالك رضي الله عنهما) والمرسل عند جمهور المحدثين هو أن يقول: عدل غير صحابي. قال النبي كذا. إليه أشار الآمدي في الأحكام، ويلزم أن الصحابي إذا قال ذلك لم يكن مرسلا، وفي محصول الإمام ما يشعر بأن المرسل أعم، وقيل المرسل أن يقول التابعي قال عليه السلام، وأما إذا كان القائل من تبع التابعين فمنقطع. أو من غيرهم فمفصل. ثم مرسل الصحابي مقبول إجماعاً، والخلاف في غيره. فقيل يقبل وهو مذهب الحنفية. وقيل لا يقبل، وقيل وهو قول الشافعي أنه لا يقبل إلا بأحد شروط ستذكر، وقيل إن كان من أئمة نقله الحديث يعني

الصلاح ولكن يقول: وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان، ويسوق السند والمتن. قال: (الثالثة لا تقبلُ المراسيلُ خلافاً لأبي حنيفة ومالك رضي الله عنهما، لنا أنّ عدلةَ الأصلِ لم تُعلمْ فلا تُقبلُ. قيل الرِّوايةُ تعدْيلٌ. قلنا قدْ يَرْوِي عن غير العَدل. قيل إسْنادُه إلى الرّسول، يَقْتضي الصِّدْق. قلنا بلِ السماعَ قيل الصَّحابة أرْسلوا وقُبلتْ. قلنا لظنِّ السماع) أقول لم يتعرض الامام ولا أتباعه لتفسير المرسل، وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن أن يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي ﷺ فيقول قال رسول الله ﷺ، وسمي بذلك لكونه

من اشتهر بذلك. وروى عنه الثقات. واعترفوا له بصحة الرواية قبل. وإلا لم يقبل وهو المختار في المختصر وشرحه. ومذهب كثير من المالكية. (لنا) على مذهب الشافعي (أن عدالة) الراوي (الأصل) المطوي ذكره (لم تعلم) لأن العلم بوصف الشيء فرع العلم به (فلا تقبل) الرواية لفقدان الشرط. ولأنه لو قبل الرواية لوجب على الجميع القبول، وهو منفي. بقوله عليه السلام «لا ضرورة ولا ضرار في الإسلام»، بترك العمل به في المسند للعلم بالعدالة فيعمل به في غيره. فان (قيل) عدالة الأصل معلوم إذ (الرواية) أي رواية العدل عنه (تعديل) له إذ العدل لا يروي عن غير عدل. وإلا لم يكن عدلا (قلنا) لا نسلم أن الرواية عنه تعديل بل (قد يروى عن غير العدل)، فإنه إذا سئل عن الأصل فربما يخرجه أو يتوقف أو يعينه فتعرفه بفسق لم يطلع هو عليه، فان (قيل إسناده) أي العدل الحديث (إلى الرسول) عليه السلام بقوله قال النبي عليه السلام (يقتضي الصدق)، أي صدق إسناد القول إلى الرسول في اعتقاده لكونه عدلا. وذلك إنما يكون إذا تحقق عنده عدالة الأصل (قلنا) ظاهره وهو الجزم بكونه قول الرسول عليه السلام. فما نقل بالآحاد مما لا يليق بحال العدل فلا بد من تأويله. ولا يلزم كون الصدق في اعتقاده هو المأول به. (بل السماع) مما يجوز التأويل به. أي قال الرسول عليه السلام فيما سمعت عن الراوي أو سمعت عن الراوي، أنه قال ويقال عليه. أنه عند التعذر على الحمل على الظاهر وهو وهم الجزم الذي أوهمه بظاهر

أرسل الحديث أي أطلقه، ولم يذكر من سمعه منه، فان سقط قبل الصحابي واحد فيسمى منقطعاً . وإن كان أكثر فيسمى معضلا ومنقطعاً، وأما في اصطلاح الأصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي ﷺ . قال رسول الله ﷺ هكذا فسره الآمدي، وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضاً وهو أعم من تيسير المحدثين، وقد اختلفوا في قبوله . فذهب الشافعي رضي الله عنه إلى المنع منه إلا مسائل ستعرفها، واختاره الإمام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول إلى قبوله ونقله الآمدي عن الأئمة الثلاثة، واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند . لأنه إذا أسنده فقد وكل أمره إلى الناظر . ولم يلتزم صحته . وذهب ابن الحاجب إلى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم وذهب عيسى بن أبان إلى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة النقل مطلقاً . (قوله لنا) أي الدليل على ردها . أن قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوي، كما تقدم بيانه وعدالة الأصل في المرسل لم تعلم . لأن معرفتها فرع من معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده . تمسك الخصم بثلاثة أوجه، الأولان اعتراض على ما قلناه، والثالث دليل على مدعاه أحدها أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له، لأنه لو روى عمن ليس بعدل

الإستناد، يحمل على ما يقرب منه وهو الظن المستفاد من ايهامه . أنه سمعه عن عدل على مجرد السماع، فيلزم عدالة الأصل، وإلا لكان تدليساً وفيه نظر . لجواز أن يكون الراوي ممن لا يعرف أن العدالة شروط في قبول الخبر، وحصول غلبة الظن . نعم إن هذا تقييد نقلة أئمة الحديث دون غيرهم من العدول . لعدم معرفتهم بثقة من نقل الخبر . فهذا يبين قوة ما اختاره المالكية ويؤيده في إرسال الأئمة من التابعين كالشافعي وإبراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم كان مقبولا فيما بينهم من غيرهم تكبر وكان كالإجماع على قبول المراسيل من امثالهم . (قيل الصحابة) إذا (أرسلوا وقبلت) روايتهم كما روى أبو هريرة مرسلا (مَنْ أَصبَحَ جنباً فلا صَوْمَ له) (قلنا) ارسال الصحابة إنما قيل (لظن السماع) من

ولم يبين حاله لكان ملبساً غاشاً . قلنا لا نسلم فان العدل قد يروي عن غير العدل أيضاً . ولهذا لو سئل الراوي عن عدالة الأصل جاز أن يتوقف قال في المحصول وقد يظن عدالته فيروي عنه وليس بعدل عند غيره . الثاني أن إسناد الحديث المرسل إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يقتضي صدقه . لأن إسناد الكذب ينافي العدالة، وإذا ثبت صدقه تعين قبوله . قلنا لا نسلم أن اسناده يقتضي صدقه بل إنما يقتضي أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي ﷺ وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله، الثالث أن الصحابة أرسلوا أحاديث كثيرة أي لم يصرحوا فيها بسماعهم من النبي ﷺ بل قالوا قال رسول الله ﷺ . وأجمع الناس على قبولها . قلنا إنما قبلت لأنه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبي ﷺ والعمل بالظن واجب . قال في المحصول فاذا بين الصحابي بعد ذلك أنه كان مرسلا وسمى الأصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضاً . قال وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل . وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل . وأنه لا يقبل إذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما أن مرسل غير الصحابي لا يقبل أيضاً . وهذا موافق لكلامه أولا . فانه أطلق عدم قبول المرسل، ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . واختلف المانعون من قبول مراسيل الصحابة، مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم، لاحتمال

رسول الله ﷺ لدلالة الصحبة، إذ الظن واجب الإتباع في مثله . قال العبري وفيه نظر . فأنهم ما قبلوا خبر أبي هريرة مسنداً حتى أسنده إلى الفضل بن عباس . وأيضاً لو كان مقبولا . لما صح صوم الجنب واللازم باطل . أقول قبول خبر الصحابة بعضهم أو جميعهم مرسل . بعض مما شاع وذاع . وإنما لم يقبلوا خبر أبي هريرة لمعارضة الخبر المروي في أنه عليه السلام جوز صوم من أصبح جنباً إياه . ومخالفته، إشارة قوله تعالى: ﴿فالآن باشروهن﴾ [1] إلى قوله: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض﴾ فانه يشير إلى أن الجنابة لا تنافي الصوم كما مر .

---

(١) البقرة ١٨٧ .

روايته له عن التابعين، وقال القرافي: لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كما عز وسارق رداء صفوان . قال (فرعان الأول المرسل، يُقبلُ إذا تأكد بقول الصَّحابيِّ . أو فَتْوى أكثر أهل العلم الثاني إن أرْسَل ثمَّ أسْنَد قُبل . وقيل لا لأنَّ إهمالهُ يدلُّ على الضعف ، أقول المرسل إذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فانه يقبل، ويحصل ذلك بأمور، منها أن يكون من مراسيل الصحابة أو أسنده غير مرسله، وان لم تقم الحجة باسناده لكونه ضعيفاً كما صرح به في المحصول . أو أرسله راو آخر يروي من غير شيوخ الأول . أو عضده قول صحابي . أو أقول أكثر أهل العلم أو عرف من حال الذي أرسله . أنه لا يرسله إلا عمن يقبل قول كمراسيل سعيد، وهذه الستة نص عليها الشافعي، وممن نقلها عنه الآمدي . وكذا الإمام، ما عدا الأول، وزاد غيرهما على هذه السنة القياس أيضاً . واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له، ومخالف لأصليه الحاصل والمحصول . فإن قيل ما فائدة قبوله والأخذ به إذا تأكد بقياس أو بمسند آخر

(فرعان) على مذهب الشافعي والتحقيق أنهما من المستثنيات من قاعدة عدم قبول المرسل . الفرع (الأول: المرسل يقبل إذا تأكد بقوله الصحابي أو فتوى أكثر أهل العلم)، لأنه إذا وافق أحدهما غلب على الظن صحته . كما إذا ظهر عدالة راويه للأصل (الثاني) أنه (إن أرسل) الراوي الحديث مرة (ثم أسند) أخرى (وقبل) حديثه المرسل لتأيده بالإسناد ثانياً فان قلت العمل حينئذ يكون بالمسند . قلنا المراد أنه يعمل ذلك المرسل من غير احتياج إلى تعديل رواة ذلك المسند، والحاصل أن العمل بالمسند يتوقف على تعديل رواته . لكن معاضدته للمرسل في ثبوت العمل به لا يتوقف على ذلك . (قيل لا) يقبل (لأن إهماله) ذكر الرواة (يدل على الضعف) أي ضعف روايته إما لضعف في الشرح أو لنوع تدليس فيه . ويحتمل أن يكون قوله أرسل وأسند بناء للمفعول ليتناول قسماً آخر من المستثنيات، وهو أن يرسل حديثاً، ويسند غير ذلك الحديث . وأنه مقبول عند الشافعي أيضاً، ومنها أنه يقبل مرسله إذا علم أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل .

صحيح . مع أن القياس والمسند كافيان في إثبات الحكم . قلنا فائدته في الترجيح عند تعارض الأحاديث . فإن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر، إذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لا جواب عنه وليس كذلك لما قلناه (قوله الثاني ألخ) اعلم أن الراوي إذا أرسل حديثاً مرة ثم أسند أخرى، أو وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا إشكال في قبوله، وبه جزم الإمام وأتباعه . وأما إذا كان الراوي من شأنه إرسال الأحاديث. إذا رواها . فاتفق أن روى حديثاً مسنداً ففي قبوله مذهبان في المحصول والحاصل من غير ترجيح، وهذه هي مسألة الكتاب فافهم ذلك أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه . وعلى هذا قال الشافعي كما قاله في المحصول لا أقبل شيئاً من حديثه . إلا إذا قال فيه: حدثني أو سمعت دون غيرهما من الألفاظ الموهمة، وقال بعض المحدثين لا يقبل . إلا إذا قال: سمعت خاصة، والمذهب الثاني لا يقبل لأن إهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم . إذ لو علم عدالتهم لصرح بهم، ولا شك أن تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش، فإنه إيقاع في العمل بما ليس صحيح . وإذا كان خائناً لم تقبل روايته مطلقاً، هذا حاصل ما قاله الإمام . وجوابه إن ترك الراوي قد يكون لنسيان اسمه أو لإيثار الاختصار،

قال الشافعي أقبل مراسيل سعيد بن المسيب، لأني اختبرتها فوجدتها أسانيد . وكذا إذا أرسل غيره ما أرسل وعلم أن شيوخها مختلفة . قال العبري وإنما لم يذكرهما المصنف لأن الأول مسند تحقيقاً . والكلام في المرسل، والثاني ضعيف لأن العلم بعدالة الأصل إن لم يشترط فيها المرسل قبل المرسل مطلقاً، وإن اشترط . لم يقبل ما اجتمع فيه إرسالان وما ذكر في المحصول من أنه يتأيد بإرسال آخر . فيغلب على الظن صدقه ضعيف لكون شرط القبول منفياً حينئذ . أقول نختار أن العلم بالعدالة شرط، فيما لم يوجد فيه . ما يقوم مقامه في تحصيل غالب الظن، وبهذا اندفع ما يقال من أن تأييده بأحد الوجوه سوى الإسناد حاصله ضم غير مقبول إلى غير مقبول فلا يفيد القبول . لأن الظن قد لا يحصل بأحدهما . أو لا

وذكر في المحصول بعد هذه المسألة أن الراوي إذا سمى الأصل باسم لا يعرف به فهو كالمرسل، وذكر إمام الحرمين مثله فإنه قال . وقول الراوي أخبرني رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً . قال: وكذلك كتب رسول الله ﷺ التي لم يسم حاملها ، قال (الرابعة يجوز نقلُ الحديثِ بالمَعْنى خلافاً لابن سيرينَ ، لنا أنّ الترجمَةَ بالفارسيَّة جائزة فبالعربيَّة أوْلى . قيل يؤدِّي إلى طمسِ الحديثِ ، قلنا لَمّا تَطابقَا لَمْ يكنْ ذلكَ) أقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول ﷺ بالمعنى أي بلفظ آخر غير لفظه . فجوزه الأكثرون واختاره الإمام والآمدي وأتباعهما ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب المحصول . وقال ابن سيرين وجماعة لا يجوز،

يقوى بحيث يجب العمل به ويحصل أو يقوى بالانضمام . المسألة (الرابعة: يجوز نقل الحديث بالمعنى) عند الحسن البصري وأبي حنيفة، وأكثر الأئمة (خلافاً لابن سيرين) وأبي بكر الرازي، والكلام فيما أفاد الترجمة معنى الأصل بلا زيادة ولا نقصان، وساوى للأصل في الجلاء أو الخفاء ، لأن متشابه الشرع قد يتضمن أسرار لا يتضمنها المحكم وبالعكس، ويلزم ذلك من كون الناقل عارفاً بمواقع الألفاظ، وان لا يكون الحديث من جوامع الكلم . لأنها لا يجاز لفظها وتضمنها معاني كثيرة قد يتغير عن الدلالة عليها إذا نقل إلى لفظ آخر . ولا نزاع في أن الأولى نقله بصورته ما أمكن، وقيل إنما يجوز بلفظ مرادف أي بتبديل لفظة بما يرادفها ويوازنها . والظاهر أنه محمول على المبالغة في أن الأولى صورته لا أنه يجب صورته (لنا) أنهم نقلوا عنه أحاديث في وقائع محددة بألفاظ مختلفة مع أن ما قال عليه السلام واحد قطعاً والباقي نقل بالمعنى وتكرر ذلك وشاع وذاع بلا نكير فحل محل الإجماع على جوازه عادة . ولنا أيضاً (أن الترجمة) أي تعبير الخبر (بالفارسية جائزة) إجماعاً (فبالعربية) أي فالترجمة بالعربية (أولى) بالجواز لأنه أقرب نظماً وأوفى بمقصود تلك اللغة من لغة أخرى، والمذكور في سائر الكتب جواز التعبير بالعجمية من غير تعيين الفارسية، فيستفاد من إطلاقه جواز التعبير بالتركية والهندية وغيرهما، وأن التكلم بجميع الألسنة واللغات جائز خصوصاً عند

وغلط صاحب التحصيل في اختصاره للمحصول . فعزاه للشافعي وحكى الآمدي وابن الحاجب قولا إنه إن كان اللفظ مرادفاً جاز . وإلا فلا . فان جوزناه فشرطه أن يكون الفرع مساوياً للأصل في إفادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان، وأن يكون مساوياً له في الجلاء والخفاء ، لأنه لو أبدل الجلي بالخفي أو عكسه لأحدث حكماً لم يكن وهو التقديم أو التأخير عند التعارض ، لما ستعرفه في القياس أن الجلاء من جملة المرجحات ، وعلله في المحصول بأن الخطاب يقع بالمتشابه وبالمحكم . لأسرار استأثر الله تعالى بعلهـا فلا يجوز تغييرهـا . ومـراعـاة هـذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الألفاظ . فإذا كان الشخص غير عالم بها فلا يجوز أن يروي بالمعنى، وكلام الآمدي يقتضي إثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الأكثرين (قوله لنا) أي الدليل على جواز الرواية بالمعنى أنه يجوز أن يترجم الأحاديث أي يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الأحكام فلأن يجوز بالعربية أولى . لأن ذلك أقرب وأقل تفاوتاً وفيه نظر . لأن الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط أحكام . بل هو من قبيل الافتاء بخلاف

الحاجة ، ولنا أيضاً ما شاع بينهم من أنه عليه السلام قال كذا أو نحوه وهو تصريح بعدم تذكر بعينه . وأن المروي هو المعنى على أن المقصود بالتخاطب هو لمعنى ولا يعتد باللفظ كثير اعتداد (قيل) النقل بالمعنى (يؤدي إلى طمس الحديث) لاختلاف العلماء في معاني الألفاظ وتفاوتهم في تنبيه بعضهم على ما لا يتنبه له الآخر، فان نقل بالمعنى مرتين أو مرات فلا ينفك عن تفاوت في كل مرتبة . وإن قل حتى يؤدي إلى إخلال المقصود بالكلية فلا يجوز، (قلنا لما تطابقا) أي الترجمة والأصل في تأدية المعنى بلا تفاوت وتساو في الجلاء والخفاء كما شرطها . (لم يكن ذلك) أي لم يكن النقل مؤدياً إلى الطمس لاشتراط ذلك في كل مرتبة، وقد يستدل بقوله عليه السلام «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها»، والجواب أن هذا دعاء لمن نقل بالصورة لكونه أولى وليس فيه المنع عن النقل بالمعنى أن الناقل بالمعنى مؤد له كل ما سمعه ولذلك يقول المترجم أدبته كما

الرواية بالمعنى والأولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة . وبأنهم ما كانوا يكتبون الأحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة . وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً . احتج الخصم بأن نقل الحديث بالمعنى يؤدي إلى طمسه أي محو معناه واندراسه كما قاله الجوهري فيلزم أن لا يجوز . وبيانه أن الراوي إذا أراد النقل بالمعنى فغايته أن يجتهد في طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث في المعنى . والعلماء مختلفون في معاني الألفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لا يدل على تلك الدقيقة . ثم يفرض ذلك في الطبقة الثانية والثالثة . وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الأخير تفاوتاً فاحشاً بحيث لا يبقى بينه وبين الأول مناسبة . وأجاب المصنف بأن الكلام في نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لا يقع التفاوت قطعاً . قال (الخامسة إذا زادَ أحدَ الرُّواةِ وتعدد المجْلس قُبلتِ الزيادة . وكذا إن اتحدَ وجازَ الذهولُ على الآخرينَ . ولمْ يغيِّرْ إعرابَ الباقي . وإن لمْ يُجزِ الذهولُ، لمْ تُقبلْ وإنْ غيّر الإعرابَ مثلُ في كلِّ أرْبعينَ شاة شاةٌ أوْ نصف شاة طلب الترجيحَ فإنْ زاد مرّة وحَذف أخْرى . فالاعْتبارُ بكثْرةِ المراتِ) أقول إذا

سمعته المسألة (الخامسة إذا زاد أحد الرواة) كحديث واحد (شاة فيه) لم يرده آخر مثل أن روى أنه دخل البيت وصلى وروى الآخر أنه دخل البيت (وتعدد المجلس) أي مجلس استفادة ذلك الحديث من النبي عليه السلام (قبلت الزيادة) في تلك الرواية قبولها في الأصل لعدالة الراوي وسكوت الآخرين عن الزيادة لا يقدح لجواز أن يكون تخلف المجلس الذي كانوا فيه عن تلك الزيادة . (وكذا إن اتحد) المجلسٌ (وجاز الذهول) عما ضبطه راوي الزيادة . (على الآخرين) بأن كانوا قليلين ويجوز أن يمنعهم مانع من الضبط، (ولم يغير) إلا زيادة (إعراب الباقي) كما روي في أربعين شاة شاة روى الآخر فيها شاة سائمة . تقبل الرواية لاقتضاء عدالة الراوي قبول الزيادة . وعدم كون إمساك الآخر عن روايتها مانعاً من قبولها . لاحتمالها أن يعرض له حال ذكره عليه السلام الزيادة ما يمنع عن

روى اثنان فصاعداً حديثاً وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر، نظر فان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس الممسك عنها . فلا اشكال في قبولها . وإن كان المجلس واحداً نظرنا في الذين لا يرون الزيادة فان كانوا عدداً كثيراً لا يجوز في العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها . وإن جاز عليهم الذهول . فان كانت الزيادة تغير اعراب الباقي كما إذا روى في أربعين شاة شاة وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما . لأن أحدهما يروي ضد ما يرويه الآخر إذ الرفع ضد الجر . وإن لم يتغير الاعراب قبلت . خلافاً لأبي حنيفة . لأن الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها . كما لو انفرد بنقل حديث . ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل في أثناء المجلس . أو على أنه ممن يرى نقل بعض الحديث . أو على أن النبي ﷺ ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة، ومثال ذلك قوله ﷺ في: «زكاةُ الفِطْرِ عَلَى كُلِّ حُرٍّ أو عَبْدٍ ذَكَرٍ أو أُنْثَى مِنَ المُسْلِمين» فإن التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلكَ لم يشترط أبو حنيفة الإسلام في العبد المخرج عنه، وسكت المصنف عما إذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد . قال في الأحكام الحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظـراً إلى احتمال التعـدد وهـذا التفصيـل الذي ذكـره في الكتاب اختاره الآمدي فقط . فإن ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعْراب وصرح بعدم اشتراطه أبو عبدالله البصري كما نقله عنه الإمام وغيره، وأما الإمام فشرط في القبول مع ما قلناه أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها . وأن لا يصرح بنفيها . فإن صرح بنفيها فقال إنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله

ضبطها كعطاس . أو سهو . أو فكر . أو اشتغال قلب . بدخول إنسان أو غيره، واستبعاد شبهة عروضها سهو راوي الزيادة . لأن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه سماع ما لم يسمعه، وقال بعضهم لا يقبل . وعن أحمد فيه روايتان . وإن لم (يجز الذهول) عليهم عادة بأن كانوا في الكثرة بحيث لا يتصور غفلة منهم عن مثل تلك الزيادة عادة» (لم تقبل) الزيادة وحينئذ يحمل ذلك على أنه سمع الزيادة

ذكر أو أنثى ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له فإنهما يتعارضان . ونص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط . وممن نقله عنه كذلك إمام الحرمين في البرهان وفصل بعضهم فقال إن كان راوي الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً قبلت ، وإن كان الساكت جماعة فلا . واختار الأنباري شارح البرهان أن الراوي إن اشتهر بنقل الزيادات في وقائع فلا تقبل روايته . لأنه متهم . وإن كان على سبيل الشذوذ قبلت . قال ابن الحاجب . وإذا أسند الحديث وأرسلوه أو رفعه . ووقفوه أو وصله . وقطعوه . فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق ، (قوله فان زاد) يعني أن الراوي الواحد إذ زاد في الحديث مرة وحذف أخرى أي ، والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والإعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار بكثرة المرات . لأن الأكثر أبعد عن السهو ، إلا أن يقول الراوي سهوت فيها . ثم تذكرت . فتأخذ بالأقل : فإن تساويا أخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول . لأن السهو في نسيان ما سمع أكثر من إثبات ما لم يسمع ، « فرعان » أحدهما إذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض . فإن لم يكن المحذوف متعلقاً بالمذكور كقوله عليه الصلاة والسلام : « الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَؤُ

من غيره عليه السلام . وظن سماعها منه إلا أنه زاد قصداً لأنه ينافي عدالته . (وإن) كانوا ممن يجوز عليهم الغفلة لقلتهم ولكن (غير) ذلك الزيادة (الإعراب) أي اعراب الباقي . (مثل في كل أربعينَ شاةٍ شَاةٌ أو نِصْفُ شاةٍ) يعني كما روى أحدهما شاة . والآخر نصف شاة ، زيادة النصف المغير لاعراب الشاة من الرفع إلى الجر لم يرجح أحد الأمرين وهو قبول الزيادة . ولا قبولها على الآخر إلا بمرجح ، خارجي . وهو معنى قوله (طلب الترجيح) أي من وجه آخر خلافاً لأبي عبدالله البصري ، لأن رواية ما لا يوجد في خبر راوي الزيادة من الاعراف المخالفة رواية زيادة أيضاً فيتعارضان ، أقول ولا يخفى أن ظن زيادة كلمة سهو أبعد من السهو في الاعراب . فينبغي أن ترجح رواية الزيادة ، وأما إذا جهل كون المجلس واحداً أو متعدداً فأولى بالقبول ما اتحد

دِماؤُهُمْ ويسعى بذمّتِهِمْ أَدْنَـاهُـمْ» جـاز الحذف كما نقلـه ابـن الحاجـب عـن الأكثرين . وقال الآمدي إنه لا يعرف فيه خلاف، وإن كان متعلقاً به بأن وقع غاية أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز . وذلك كنهيه عن بيع الطعام حتى يجوزه التجار إلى رحالهم . ونقل إمام الحرمين في البرهان عن الشافعي كلاماً صريحاً في منع القسم الثاني وظاهراً في جواز الأول . الثاني اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهي التي لم تنقل بالتواتر . فاختار الآمدي وابن الحاجب أنه لا يحتج بها، ونقله الآمدي عن الشافعي وقال في البرهان إنه ظاهر مذهب الشافعي . لأن الراوي لم ينقلها خبراً، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وخالف أبو حنيفة ذهب إلى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين . لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات [قال (الكتاب الثالث: في الإجماع . وهو اتّفاقُ

الاحتمال التعدد، هذا كله إذا كان راوي الزيادة غير راوي الخبر فيها، وأما إذا كان هو الراوي له فيها فحكمه ما أشار إليه قوله (فإن زاد مرة وحذف أخرى) الزيادة (فالاعتبار بكثرة المرات) حتى لو كان مرات رواية الزيادة أكثر قبلت وإن كان بالعكس فلا وذلك لأن حمل السهو على ما هو أقل أولى . هذا تقرير كلام المصنف، ولا يتعرض فيه لما تساوى فيه الأمران في المرات، وأما الإمام فقد فصل في المحصـول، بـأن الراوي إن أسنـدها إلى مجلين قبلـت الزيـادة غيرت الإعراب أولا، لجواز كون الزيادة في أحدهما فقط، وإن أسندها إلى مجلس فعلى تقدير التغير . بتعارضان . وإلا فترجح ما مراته أكثر، لأن الأقل أحرى بالسهو، إلا أن يقول سهوت في تلك المرات . وإن تساويا رجحت الزيادة لأن المعقول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو، [(الكتاب الثالث في الإجماع وهو) في اللغة العزم يقال أجمع فلان على كذا إذا عزم كذا، ذكر الفاضل وغيره، وقد جاء أجمع فلان كذا بدون على في معنى عزم على كذا . ومنه قوله تعالى: ﴿فأجمعوا أمركم﴾ (١) وقوله عليه السلام: «لا صِيَامَ لِمَنْ لم يُجْمِعَ الصِيَامِ من الليل»

---

(١) يونس ٧١.

والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي اتفقوا. وحقيقته صار ذا جمع . كما يقال ألبن وأتمر أي صار ذا لبن وذا تمر، وفي الاصطلاح (اتفاق أهل الحل والعقد) أي أرباب الاطلاق والمنع كالاباحة والحظر وهم المجتهدون . وفيه إشارة إلى أنه لا عبرة باتفاق العوام وعدمه . وقد شرط البعض ذلك أيضاً فيما لا دخل للاجتهاد فيه كما في نقل أعداد الركعات ومقادير الزكوات . بمعنى أنهم لو وقع الخلاف لم يثبت لكنه غير واقع . وفيه نظر لأنه من باب رواية الأخبار لا من الإجماع . والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقوله (من أمة محمد ﷺ) يخرج اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة . وقوله (على أمر من الأمور) مطلقاً ليعم الشرعي وغيره . حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوه . ورد عليه أنه إن أثم تارك الاتباع فهو أمر شرعي، وإلا فلا معنى للوجوب، وعند صاحب التنقيح الأمر بالشرعي . وأراد بالشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع، وهو أخص من الديني . لنا وله مثل الحكم بوجود الصانع، وخصه النووي بغير المتوقفين على السمع . مخرج غير الديني مثل السقمونيا مسهل فان انكاره لا يكون كفراً، وإن فرض الاتفاق عليه بل هو جهل وكذا الديني الذي يدرك بالعقل والحس المفيدين لليقين . لأن الدليل على العقلي هو العقل لا الإجماع . وإن فرض بخلاف الشرعي لجواز أن لا يكون مستنداً لإجماع المخصوص بأمة محمد عليه السلام، ولا يشرط ثمة الاجتهاد، وإن كان مستنداً كأمور للآخرة، واشراط الساعة فمعرفته لا تمكن إلا بالنقل عن مخبر صادق . وقف على المغيبات كالنبي عليه السلام، فاجماعهم إنما يعتبر من حيث أنه منقول عمن شأنه كذلك مرجح إلى المحسوس الماضي لا من حيث أنه إجماع على هذا الأمر المستقبل لأنهم لا يعلمون الغيب وفيه نظر لأن العقلي قد لا يكون قطعياً فبالإجماع يصير قطعياً كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات، وأيضاً الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق، بل استنبط المجتهدون

الباب الأول: في بيان كونه حجةً . وفيه مسائل ـ الأولى قيلَ مُحالٌ كاجتماعِ النَّاس في وقْت واحد على مأكولٍ واحدٍ وأجيبَ بأنَّ الدَّواعيَ مُختلفةٌ ثمة ، وقيلَ

من نصوصه فيفيد الإجماع قطعيته كذا ذكر الفاضل أقول فالأصوب حينئذ أن يقال هو اتفاقهم على أمر ديني اجتهادي ، بحيث يحصل به ما لم يكن قبل . فيخرج غير الديني والديني القطعي من العقلي . والحسي والظني من الحسي الماضوي ، الذي يصير باتفاقهم على الأخبار به أغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمأنينة . كخبر الواحد الذي يصير مشهوراً إذ لا دخل للاجتهاد فيه . ويندرج فيه باقي الأقسام ، على ما لا يخفى . وقد زاد قيداً آخر وهو في عصر خال من المجتهدين بمعنى زمان ما قل أو كثر لئلا يلزم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان . أو لا يتحقق إلى إجماع جميع المجتهدين للآخر، ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه . لكن التصريح به أنسب في التعريفات كذا ذكر الفاضل (وفيه) أي في هذا الكتاب (ثلاثة أبواب الباب الأول في بيان كونه) أي الإجماع (حجة وفيه مسائل) المسألة (الأولى) في أن انعقاده جائز وكذا الوقوف عليه (قيل) انعقاده ممتنع وهو قول النظام وبعض الشيعة لأن اتفاق الجمع العظيم على الحكم الواحد الغير الضروري (محال) عادة (كاجتماع الناس في وقت واحد على مأكول واحد) كالدهن الأبيض مثلا (وأجيب بأن) الفرق ظاهر لأن (الدواعي) أي دواعي الناس (مختلفة ثمة) أي في المأكول . لاختلاف الطبائع والأمزجة فلم يوجد هناك اتحاد داع إلى اتفاقهم على هذه الأكلة ، بخلاف الحكم الواحد لجواز أن يكون ثمة سند قاطع أو ظني يدعو الكل إلى الاتفاق عليه . قال العبري وفيه نظر . ولعل وجهه ما قيل إن كان قاطعاً فالعادة تحيل عدم نقله . فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد . كيف ولو نقل لأغنى عن الإجماع . وإن كان ظنياً فالاتفاق عليه ممنوع عادة . لاختلاف القرائح وتباين الأنظار، والجواب منع ما ذكر . كيف والقاطع قد يستغنى عن نقله لحصول الإجماع الذي هو أقوى منه ، لأنه يحتمل النسخ ، وان إيقاع الخلاف المحوج إلى نقل الأدلة . والظني قد يكون جلياً ، واختلاف

يتعذَّرُ عليهِ لانتشارهِم . وجوازِ خفاء واحَد منهمْ وخموله . وكذبهِ خَوْفاً ، أوْ رجُوعهِ قبل فتْوىَ الآخرَ. وأجيبَ بأنَّه لا يَتعذَّر في أيّام الصَّحابةِ فإنهمْ كانوا مَحْصورينَ قليلينَ) أقول الإجماع يطلق في اللغة على العزم . قال الله تعالى: ﴿فأجْمِعُوا أمْرَكُمْ وشركاءهم﴾ [1] أي أعزموا وعلى الاتفاق يقال: أجمعوا على كذا أي اتفقوا عليه مأخوذاً مما حكاه أبو علي الفارسي في الإيضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا . إذا جمع . كقولهم أبقل المكان وأثمر أي صار ذا بقل وثمر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف ، وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور . فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد والقول. أو الفعل . أو ما في معناها من التقرير . والسكوت . عند من يقول إن ذلك

القرائح ، والانظار على ما أشار إليه العبري . والمحقق أي لو سلم حصول انعقاده لكن (وقيل يتعذر الوقوف عليه) أي على ثبوت الاجماع من أهله لتوقفه على معرفتهم . وان كلا منهم أدى بـذلـك الاعتقـاد . أو أنهم اجتمعـوا على ذلـك ومعرفة هذه الأمور متعذرة . أما الأول فلانتشارهم في الأقطار . فان من الشرق من لا يعرف علماء الغرب كلهم عادة . وبالعكس والجواز خفاء بعضهم في سجن بحيث لا يشهر، وجواز خمول بعضهم لاعراضه عن الخلق وإقباله على الحق . وتركه حب الجاه والاشتهار . أو لكونه مجهول النسب نازل الرتب ، وإلى ما ذكرنا على الترتيب أشار بقوله (لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله)، وإذا كان كذلك فلا يتفق أن يثبت عن كل أحد من علماء الشرق والغرب أنه حكم في المسألة الفلانية بالحكم الفلاني، وأما الثاني: فلجواز كذب واحد منهم وهو معنى قوله: (وكذبه خوفاً) أي من الظلم أو من مجتهد آخر عظيم المنصب افتى بذلك فإن قلت الافتاء على خلاف اعتقاده لا يلزم أن يكون كذباً فإن الكذب ما لا يطابق الواقع لا للاعتقاد . قلنا : معنا كونه كذباً عند تعينه أو في الواقع لأن معنى الإفتاء أن الحكم في هذه الصورة عندي كذا وليس عنده كذلك ، فيكون خلاف

---

[1] يونس ٧١.

كاف في الإجماع . وقوله أهل الحل والعقد أي المجتهدين . فخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فإنه ليس بإجماع . وقوله: من أمة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه ليس بإجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الآمدي هنا ونقله في اللمع عن الأكثرين . وذهب أبو إسحق الاسفراييني وجماعة إلا أن إجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة . وحكى الآمدي هذا الخلاف في آخر الإجماع، واختار التوقف، وقوله: على أمر من الأمور شامل الشرعيات كحل البيع (واللغويات ككون) الشرعيات كحله البيع، واللغويات ككون الفاء للتعقيب، وللعقليات كحدوث العالم . وللدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية . فاولان لا نزاع فيها، وأما الثالث فنازع فيه إمام الحرمين في البرهان فقال: ولا أثر للاجماع في العقليات فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة . فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق . والمعروف الأول وبه جزم الإمام والآمدي . وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الإمام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب . وجوب العمل فيه بالإجماع . ولقصد شمول الأربعة أردف المصنف الأمر بالأمور . فإن الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور . وذا وإن كان مجازاً في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفى وهذا الحد فيه نظر من وجوه أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه . الثاني: أن هذا الحد منطبق على اتفاق الأمة في حياة النبي ﷺ بدونه مع أنه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به أن الإجماع لا ينعقد في حياة النبي

الواقع . وأما الثالث: فلجواز أن ينشعب الأمة في حكم إلى مثبت وناف . أو متوقف ثم ينقلب المثبت نافياً والنافي والمتوقف مثبتاً . فيلزم افتاء الكل بالإثبات، وليس باجماع لعدم الاجتماع وهذا معنى قوله: (أو رجوعه) أي جواز رجوع واحد منهم (قبل فتوى الآخر وأجيب) عن الاعتراض (بأنه لا يتعذر) الوقوف

ﷺ لأنه إن لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الأمة وإن وافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بإفادة الحكم نعم. الصواب انعقاد الإجماع في الصورة ذكرناها لأنه عليه الصلاة والسلام قد شهد لأمته بالعصمة كما سيأتي في الأدلة بل لو شهد بذلك الواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعاً ولم يتعرض الآمدي ولا ابن الحاجب لهذه المسألة. الثالث: المحدود إنما هو الإجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره فإن الإمام وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعداً نعم حكى الآمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالأول فتغير اجتهاده ففي الأخذ بالثاني نظر يحتاج إلى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه. واعلم أن البحث في الإجماع يقع في ثلاثة أمور في حجيته وأنواعه وشرائطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتمل على ثلاثة أبواب لبيان الأمور الثلاثة وبدأ بالكلام على كونه حجة لكن الاحتجاج به متوقف على بيان إمكانه وإمكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما فقوله قيل محال ألخ يعني أن بعضهم ذهب إلى أن الإجماع محال لأن اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على مأكول واحد وجوابه أن دواعي الناس مختلفة ثمة أي في المأكول لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر (قوله وقيل يتعذر) أي ذهب بعضهم إلى أن الإجماع ليس محالاً، ولكنه يتعذر الوقوف عليه.

على الإجماع، (في أيام الصحابة فإنهم) خصوصاً المجتهدين منهم (كانوا محصورين قليلين) غير كثيرين، مشهورين غير خاملين. وكان قوة دينهم تمنعهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم، ولم ينقل في إجماعهم رجوع البعض عن فتواه قبل فتوى الآخر، وإلا لاشتهر لا يقال لا يلزم إلا حجية بعض الإجماع، والمدعى حجية الجميع لأنا نقول: المدعى أنه في الجملة حجة نقضاً لقول المخالف أنه ليس

لأن الوقوف عليه إنما يمكن بعد معرفة أعيانهم ومعرفة ما غلب على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد . والوقوف على الثلاثة متعذراً. أما الأول فلانتشارهم شرقاً وغرباً . ولجواز خفاء واحد منهم . بأن يكون أسيراً أو محبوساً أو مطموراً . أو منقطعاً في جبل، ولأنه يجوز أن يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف أنه من المجتهدين، وأما الثاني فلاحتمال أن بعضهم يكذب فيفتي على خلاف اعتقاده خوفاً من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب أفتى بخلافه، وأما الثالث فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر. ولأجل هذه الإحتمالات قال الإمام أحمد رضي الله عنه من ادعى الاجماع فهو كاذب . وأجاب المصنف رحمه الله بأن الوقوف عليه يتعذر في أيام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين، ومجتمعين في الحجاز، ومن خرج منهم بعد فتح البلاد وكان معروفاً في موضعه، وهذا الجواب ذكره الإمام فقال والانصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة، وعلل بما قلناه نعم ولو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة، فالأصح عند الامام والآمدي وغيرهما أنه يكون حجة وقال أهل الظاهر لا يحتج إلا بإجماع الصحابة وهو رواية لأحمد، (الثانية أنّه حجّةٌ خلافاً

بحجة أصلا، ويجاب أيضاً بأن ما ذكرتم تشكيك في مصادمة الضروري فلا يقبل، فانا نعلم قطعاً أن جميع السلف أجمعوا على تقديم الدليل القاطع، على المظنون، وما ذاك إلا بثبوته عنهم، ونقله إلينا، وبهذا اندفع ما يقال من أن يقال الاجماع بالتواتر إلى من يجتمع مستحيل . أو يجب فيه استواء الطرفين، والواسطة، ومن البعيد جداً أن يشاهد أهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم ويبلغوا عنهم إلى أهل التواتر هكذا طبقة من طبقة إلى أن يتصل بنا كذا ذكر المحقق المسألة (الثانية أنه) أي الاجماع (حجة) عند الجمهور (خلافاً للنظام والشيعة والخوارج) وقيل المخالف بعضهم، وأما قول أحمد من ادعى الاجماع فهو كاذب كأنه استبعد الإطلاع عليه ممن يدعيه دون أن يعلمه غيره لا إنكار حجيته، (لنا) على حجيته (وجوه الأول أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول) عليه

للنظام والشيعة والخوارج لنا وجوه الأول أنّه تعالى جَمعَ بيْنَ مَشاقة الرّسول واتّباعِ غيْر سَبيل المؤمنينَ في الوْعيدِ حيث قالَ ﴿ومَنْ يُشاقِق الرّسولَ مِنْ بَعْدِ ما تَبينَ لهُ الهدى﴾ [1] الآية فَيكُونُ محرّماً فيَجبُ اتّباعُ سَبيلِهْم إذْ لا مَخرَج عَنها . قيل رتّب الوعيدَ على الكلِّ . قلنا بَلْ على كلِّ واحدٍ، وإلاّ لَمَا ذِكْرُ المخالفة قيل الشّرط في المَعْطوفِ عليهِ . شرْطٌ في المَعْطوف . قلنا لا . وإنْ سُلّم لمْ

السلام وبين مخالفته الحرام . (و) بين (اتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول) الآية وتمامها ﴿مِنْ بعْدِ ما تَبينَ له الهُدى﴾ الآية ويتبع غيرَ سبيلِ المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا (فيكون) متابعة غير سبيل المؤمنين (محرماً) وإلا لما جمع بينها وبين المشاقة المحرمة في ترتب الوعيد عليه، لامتناع ترتبه على المباح . ومتابعة غير سبيلهم متابعة قول أو فتوى تخالف قولهم وفتواهم، (فيجب اتباع سبيلهم) أي متابعة قولهم وفتواهم (إذ لا تخرج عنها) أي لا خروج للاتباع عن القسمين، فاذا حرم أحدهما وهو اتباع غير سبيلهم وجب الآخر وهو اتباع سبيلهم . وهو المعنى بالاجماع، وذلك لأن سبيلهم وغيره نقيضان . فاذا تركا يلزم ارتفاعها . فلا خروج عنهما كذا ذكر الجاربردي . قال قلت لا نسلم ذلك لجواز كون السبيلين المتخالفين أخصين من أعم فيمكن تركها باتباع أخص ثالث . قلنا هو غير سبيلهم أيضاً كما سيجيء . فان (قيل رتب الوعيد على الكل) وهو المجموع من مشاقة الرسول ومخالفة سبيل المؤمنين ولا يلزم من حرمة المجموع حرمة كل من الآخر . (قلنا بل) الوعيد مرتب (على كل واحد) منها . (وإلا) أي وإن لم يكن مرتباً على كل (لنا ذكر المخالفة) أي مخالفة سبيل المؤمنين لاستقلال المشاقة إن وجد منا في استحقاق التعذيب . أقول قد كان ترتبه يختلج في ذهني إلى المشاقة . وإن استقلت لكن يجوز أن يكون حرمة مخالفة المؤمنين مشروطة باجتماعها مع المشاقة وترتب الوعيد على المجموع من حيث إن المخالفة ليست بحرام إلا بالضم إلى المشاقة لا من حيث

(١) النساء ١١٥ .

يَضُرَّ لأنّ الهُدىٰ دليلُ التَّوْحيدِ والنُّبوَّةِ . قيلُ لا يوجب تحْرِيمَ كل ما غايَرَ . قلنا يَقتضي لجوازِ الاستثناء ، قيل السبيل دليلُ المُجْمعين . قلنا حَمْلُهُ على الإجماعِ .

العكس . وقد وجدت بعد حين في كلام الفاضل ما يشير إليه وأن العلامة جعله وأراد فان قلت الأصل استقلال كل منهما . والتوقف يتوقف على شرطية المشاقة أو عليتها . فمن ادعى فعليه البيان . قلنا لا نسلم أن الأصل ذلك كيف وهو على وزان من داخل الدار وجلس فله كذا وكان القياس أن لا يستقل شيء منهما يترتب الجزاء عليه إلا أن هناك وجد ما يدل على استقلال الأول بدون الثاني فيبقى عدم استقلال الثاني بدون الأول على ما كان فان قلت يوجد دليل على استقلال الثاني بذلك أيضاً ، وهو قوله عليه السلام: (من خَالَفَ الجمَاعَةَ مَاتَ مِيتةً جَاهِلِيَّةً) وغيره من النصوص قلنا هو استقلال ابتدائي مع أنا لا نسلم دلالته على ترتب الوعيد المذكور في الآية على المخالفة . فان (قيل) سلمنا ذلك لكن (الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف)، يعني أن ترتب الوعيد على المشاق التي هي المعطوف عليه مشروط بتبين الهدى . فيشترط في ترتبه على المعطوف عليه وهو مخالفتهم، واللام في الهدى للاستعراف ومن جملة الهدى سند للاجماع فيجوز أن يحصل ذلك المخالف . فلا يكون المخالفة حينئذ حراماً ، وأشار الشارح إلى أن المعنى أن مخالفة الاجماع حرام على تقدير تبين جميع أنواع الهدى حتى دليل الاجماع . وحينئذ لا فائدة في الاجماع . لأنه إذا علم الدليل فالحجة الدليل لا الاجماع أقول وفيه نظر لا يخفى . (قلنا لا) نسلم وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأمور . (وإن سلم) ذلك (لم يضر) ما ذكر (لأن الهدى) في الآية المراد به (دليل التوحيد والنبوة) لا جمع الدلائل الأصولية والفروعية ، وإلا لم يكن المشاقة في عهده عليه السلام حراماً ، إذ لا يتبين في عهده جميع الأدلة ، وحينئذ يكون مخالفة الإجماع بعد انعقاده حراماً . وإن لم يتبين المخالف الدليل الذي اعتمد عليه المجمعون . فإن (قيل) الآية توجب حرمة اتباع بعض ما يغاير سبيلهم (لا يوجب تحريم) اتباع (كل ما غاير) لأن لفظ الغير

أوْلى لعُمومهِ قيلَ يجبُ اتباعُهم فيما ساروا بهِ مؤمنين قلنا حينئذٍ تكون المخالفة المشاقة قيل يُترَكُ الإتّباعُ رأساً، قلنا الترْك غيْرُ سبيلهمْ . قيل لا يجبُ اتابعُهم في

مفرد لا يفيد العموم فيجوز أن يراد الكفر، ومما يؤكد ذلك أنها نزلت في شأن المرتد، (قلنا يقتضي) تحريم اتباع كل مغاير لأنه عام (لجواز الاستثناء) منه . كما يقال من اطاع غير أمري ضربته إلا أمر أخي، وسبب النزول لا يخصص أو الغيرة لعموم اللفظ . وأما شك الجاربردي بأن من قال من دخل داري فله كذا يفهم منه العموم عرفاً وشرعاً فبعيد إذ الكلام في عموم من . وكأنه لفظة غير سقط من القلم . والصواب من دخل غير داري . فإن (قيل) لو سلم العموم لكن (السبيل) أي المراد به (دليل المجمعَين) اتفاقهم . لأنه لما لم يحمل على ما توضع له وهو طريق المشي يحمل على أقرب المجازات وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما أو الحركة في المقدمات موصلة إلى المطلوب كالحركة في الطريق (قلنا حمله علّى الإجماع أولى لعمومه، قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين، قلنا حينئذ) الدليل قول الله وقول رسوله وحينئذ (تكون المخالفة) أي مخالفة سبيلهم بمعنى الدليل . (المشاقة) أي عنها . فيلزم التكرار في الآية، والأصل عدمه، فيحمل على الإجماع . لئلا يلزم ذلك، وإطلاق السبيل على ما يجتازه الإنسان شائع كقوله تعالى: ﴿قُلْ هذهِ سَبِيلِي﴾ [1] ولذا سمى معتقد الحب لشخص مذهبه ولا نسلم أن ما ذكرتم أقرب وما ذكرتم في إشارته ليس بيان العلاقة . قال الخنجي يجوز أن يكون دليل الإجماع القياس . أو آية ع امة . أو سنة غير قطعية . لمخالفتها غير المشاقة . فلا يلزم التكرار . قال العبري وفيه نظر لأن مخالفة الآية عامة . كانت أو خاصة . ومخالفة السنة مشاقة ومخالفة القياس مخالفة دليله الذي هو الآية . أقول لا نسلم أن مخالفة الظني من الكتاب والسنة مشاق خصوصاً إذا كانت لتأويل . وقوله ومخالفة القياس، مخالفة للآية . الظاهر أنه أراد بالآية قوله فاعتبروا . ولا يخفى أن ذلك إنما يصح لو أنكر أصل القياس لا ما إذا خالف قياساً خاصاً على أن دلالة

---

(١) يوسف ١٠٨ .

فِعْلِ المُباحِ . قلنا كاتِّباعِ الرَّسولِ عليهِ الصَّلاةُ والسَّلامُ . قيل المُجْمعونَ أثْبَتوا بالدَّليلِ . قلنا خُصَّ النَّصُّ فيه . قيل كلُّ المؤمنين المَوْجودينَ إلى يوْم القِيامةِ . قلنا بلْ في كل عصر لأنَّ المقصودَ العملُ . ولا عملَ في القيامة ، أقول ذهب الجمهور إلى أن الإجماع حجة يجب العمل به خلافاً للنظام والشيعة والخوارج . فإنه وإن نقل عنهم ما يقتضي الموافقة لكنهم عند التحقيق مخالفون . أما النظام فإنه لم يفسر الإجماع باتفاق المجتهدين . كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدي أن

فاعتبروا على أصله غير قطعي لما عرف من الاختلاف المشهور في المراد من الاعتبار . فإن (قيل) لا يلزم وجوب اتباع سبيلهم وإن حرم اتباع غير سبيلهم . وإنما يلزم لو لم يكن واسطة وهو منتف . إذ قد (يترك الاتباع رأساً) بأن لا يتبع لا هذا ولا ذاك فيتحقق الواسطة . (قلنا الترك) أي ترك متابعة سبيلهم . (غير سبيلهم) ، فيكوم حراماً ، فإن (قيل) لو صح ما ذكر لوجب اتباعهم في فعل المباح . عند اتفاقهم عليه . لكن (لا يجب اتباعهم في فعل المباح) وإلا لكان المباح واجباً فيكون مخصوصاً باتباع بعض سبيلهم كالإيمان مثلا فلا يلزم حجيته للإجماع . (قلنا) اتباع المؤمنين (كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ،) أي وجوب متابعتهم كوجوب متابعته عليه السلام ، وكما خص فعل المباح عن الثاني ، خص عن الأول وبقي العام فيما عداه حجة . أو يقول المتابعة هو الإتيان بفعل الغير على الوجه الذي فعله ذلك الغير ، واجباً كان أو مباحاً قال : (قيل المجمعون أثبتوا) الحكم المجمع عليه (بالدليل) هو سندهم في الإجماع فإثبات الحكم بالدليل من جملة سبيلهم . فوجب علينا الاتباع في ذلك بأن نثبته بذلك الدليل أيضاً . لا بالاجماع . فلا يكون الاجماع فيه حجة ، (قلنا خص) هذا العام (النص فيه) أي في وجوب الاستدلال بذلك الدليل بأن خص منه هذا بالوجوب لظهور أنه إذا تعددت الأدلة لا يتعين أحدهما للتمسك ، فإن (قيل) المراد بالمؤمنين (كل المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة) لأنه عام ولا يلزم فيه حرمة مخالفة الموجودين في عصرنا . فلا يكون إجماعهم حجة ، كذا ذكر الجاربردي وذكر العبري أن المراد

الإجماع هو كل قول يحتج به . وأما الشيعة فإنهم يقولون إن الإجماع حجة لا لكونه إجماعاً بل، بل لاشتماله على قول الإمام المعصوم . وقوله بانفراده عندهم حجة . كما سيأتي في كلام المصنف . وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي في الملخص ان إجماع الصحابة حجة . قبل حدوث الفرقة . وأما بعدها فقالوا الحجة في إجماع طائفتهم لا غير . لأن العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم إلا من كان على مذهبهم . وكلام المصنف تبعاً للإمام يقتضي أن النظام يسلم إمكان الاجماع . وإنما يخالف في حجيته . والمذكور في الأوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما أنه يقول باستحالته (قوله لنا) أي الدليل على كونه حجة من ثلاثة أوجه الأول وقد تمسك به الشافعي في الرسالة قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً﴾ [1] وجه الدلالة أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال نوله ما تولى ونصله جهنم . فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرماً . لأنه لو لم يكن حراماً لما جمع بينه وبين المجرم الذي هو المشاقة في الوعيد . فإنه لا يحسن الجمع بين حرام وحلال في وعيد بأن تقول مثلا إن زنيت وشربت الماء عاقبتك ، وإذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لأنه لا مخرج عنهما أي لا واسطة بينهما ، ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجماع حجة لأن سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد (قوله قيل رتب الوعيد إلخ) أي اعترض الخصم بتسعة أوجه : أحدها أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أي على المجموع المركب من

الكل فاتباعهم مستحيل قطعاً فلا يمكن حمله على الوجوب وإلا لزم التكليف بالمحال (قلنا) لا نسلم أن المراد ما ذكرتم (بل) الموجودين (في كل عصر) فيجب في كل عصر متابعة الموجودين فيه فهو وإن كان عاماً لكنه مخصوص بالدليل . (لأن المقصود) باتباع سبيلهم (العمل) بمقتضاه (ولا عمل في القيامة) .

---

(١) النساء ١١٥ .

المشاقة/ واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم، ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحريم الأختين. والجواب أنا لا نسلم أنه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد إذ لو لم يكن مرتباً على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين يعني اتباع غير سبيلهم لغواً لا فائدة له، لأن المشاقة مستقلة في ترتب الوعيد وكلام الله سبحانه وتعالى يصان عن اللغو، وهذا الجواب ليس في المحصول، ولا في الحاصل وهو أولى مما قالاه. الثاني سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقاً بل بشرط تبين الهدى، فإن تبين الهدى شرط في المعطوف عليه، لقوله تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِمَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه في حكمه، والهدى عام لاقترانه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى، ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه وإذا تبين استغنى به عن الاجماع، فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين. أحدهما لا نسلم أن كل ما كان شرطاً في المعطوف عليه يكون شرطاً في المعطوف بل العطف إنما يقتضي التشريك في مقتضى العامل إعراباً ومدلولا كما تقدم غير مرة. الثاني سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فإنه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشاقة، إنما هو دليل التوحيد والنبوة/ لا أدلة الاحكام الفرعية، فيكون هذا الهدى شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه. الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ توجب تحريم المخالفة، لكن لفظ غير وسبيل مفردان والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ما غاير سبيلهم، بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه. مما لا خلاف فيه والجواب أنه يقتضي العموم لما فيه من الإضافة ويدل عليه أن يصح الاستثناء منه فيقال إلا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم. واعلم أن إضافة غير ليست للتعريف على المشهور. وفي التعميم بمثلها نظر يحتاج إلى تأمل. فقد يقال إن هذه الإضافة لا تقتضيه، ويكون

. . . .

العموم تابعاً للتعريف . كما كان الإطلاق تابعاً للتنكير ، وكما لو زيدت لام التعريف في جمع من الجموع فإنها لا تقتضي التعميم لعدم التعريف . الرابع لا نسلم أن السبيل هو قول أهل الاجماع ، بل دليل الاجماع ، وبيانه أن السبيل لغة هو الطريق الذي يمشي فيه . وقد تعذرت إرادته هنا فتعين الحمل على المجاز ، وهو إما قول أهل الاجماع . أو الدليل الذي لأجله أجمعوا ، والثاني أولى لقله العلاقة بينه وبين الطريق ، وهو كون كل واحد منهما موصلا إلى المقصد ، وأجاب المصنف بأن السبيل أيضاً يطلق على الاجماع لأن أهل اللغة يطلقونه على ما يختاره الإنسان لنفسه من قول أو فعل ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي﴾ وإذا كان كذلك فحمله على الاجماع أولى لعموم فائدته فإن الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد ، وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد ، وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف ، وهو أحسن مما قاله الإمام وفي كثير من النسخ التي اعتمد عليها جمع من الشارحين . جواب غير هذا وهو أنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة . لأن دليل الاجماع هو الكتاب والسنة . وهذا الجواب سيأتي في كلام المصنف جواباً عن سؤال آخر . لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذي نحن الآن فيه ، الخامس: لا نسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين في كل شيء بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين ، ويدل عليه أن الآية الكريمة نزلت في رجل ارتد ولأنه إذا قيل: لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي بها صاروا صالحين دون غيرها ، كالأكل والشرب ، وأجاب المصنف بأنه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة فإنه لا معنى لمشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام إلا ترك الإيمان ، وسمى بذلك لأنه في شق أي في جانب ، والرسول ﷺ في جانب آخر . فلو حمل على هذا لزم التكرار السادس: سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم ، وقولهم أنه لا يخرج عنها ممنوع فإن بينهما واسطة وهي أن يترك الاتباع أصلا ورأساً ، فلا يتبع سبيل المؤمنين ولا سبيل غيرهم ، والجواب أن ترك الاتباع

. . . .

بالكلية غير سبيلهم أيضاً فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم، وهذا الجواب لم يذكره الإمام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر. فان اتباع الغير هو إثباته بمثل فعله/ لكونه أتى به فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لأجل أن غير المؤمنين تركوه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين، وأما عن تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعاً لأحد، وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد، وأجاب الإمام بجواب آخر وهو أن قول القائل لا تتبع غير سبيل الصالحين لا يفهم منه في العرف سوى الأمر باتباع سبيل الصالحين. حتى لو قال لا تتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضاً لكان ركيكاً نعلم لو آخر لفظة الغير فقال لا تتبع سبيل غير الصالحين فانه لا يفهم منه الأمر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهي عنه أيضاً
السابع: سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الأمور لأنهم لو أجمعوا على فعل مباح لا يجب متابعتهم على فعله. وإلا لكان المباح واجباً إذا لم يجب اتباعهم في الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الإيمان أو غيره مما اتفقنا عليه وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام، ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وتقريره من وجهين: أحدهما: أن اتباعهم في المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ما قلناه في وجوب اتباع النبي ﷺ في المباح، وهو اعتقاد إباحته وأن يفعله على جهة الاباحة لا على جهة أخرى. الثاني أن قيام الدليل على وجوب اتباعهم في كل الأمور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبي ﷺ فيها. فكما أن المباح قد أخرج من عموم التأسي لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقي فكذلك الأول
الثامن: لا نسلم أيضاً أن المتابعة تجب في كل الأمور. وذلك لأن المجتمعين إنما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل. لا باجماعهم، لما ستعرفه أن الإجماع موقوف على الدليل، وحينئذ فنقول إن وجب علينا إثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سبيلهم وهو لا يجوز، وإن وجب إثباته بالدليل لم يكن الإجماع بنفسه دليلا مستقلا وهو خلاف المدعى، وأيضاً فانكم لا

. . . .

تقولون بوجوب إثباته بالدليل، وأجاب المصنف بأن اتباعهم واجب في كل شيء إلا ما خص بدليل، وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لأن الحكم قد ثبت باجماعهم، وإذا ثبت فلا يحتاج في إثباته إلى دليل آخر . التاسع: سلمنا ما قلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين، لأن لفظ المؤمنين جمع محلى بالألف واللام فيفيد العموم وكل المؤمنين هم الموجودون إلى يوم القيامة، فلا يكون إجماع أهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الأمة وأجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في كل عصر . فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجراً عنها وترغيباً في الأخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل فانتفى أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة، لأنه لا عمل في القيامة قال (الثاني قوله تعالى: ﴿وكذلك جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً﴾ [1] عدَّلَهُمْ فَتجبُ عصْمتهُمْ عن الخطأ، قوْلاً وفعلاً كبيرةً وصغيرةً بخلاف تعديلنا قيل

الوجه (الثاني: قوله تعالى: ﴿وكذَلِكَ جَعلناكم أمة وسطاً﴾ [1]) أي عدلا نقلا عن أئمة اللغة وقوله عليه الصلاة والسلام: «خير الأمور أوسطها» ولأن الوسط هو البعيد عن طرفي الافراط والتفريط، وما هو كذلك يكون خيراً وعدلا . والله تعالى (عدلهم فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا كبيرة وصغيرة)، إذ من عدله الله يكون معصوماً البتة . وإذا ثبت عصمتهم يكون قولهم وفعلهم حجة . قوله (بخلاف تعديلنا) جواب سؤال تقديره أن التعديل لا يوجب عصمة المعدل عن جميع الخطايا كما في تعديلنا، وتقرير الجواب أن تعديله بخلاف تعديلنا لأن العالم بالسر والعلانية فمن عدله كان معصوماً، ونحن لا نعلم خطاياه الخفية فان قلت فحينئذ يلزم أن لا يكون في هذه الأمة خطأ وعصيان، والأمر بخلافه . قلنا الأمر عنه إجماعهم على أمر كذلك لأنهم من حيث إنهم أمة مجمعون على هذا الأمر لا خطأ فيهم ولا عصيان ألبتة فان (قبل العدالة) لكونها فعل الواجبات والكف عن المحرمات (فعل العبد والوسط فعل الله تعالى) أي

---

(١) ١٤٣ البقرة.

العدالة فعلُ العبدِ والوسطُ فعلُ الله تعالى . قلنا فعل العبدِ فعلُ اللهِ تعالى على مذهبنا قيل عدولٌ وقتَ أداءِ الشَّهادةِ . قلنا حينئذ لا مزيّة لهمْ فإن الكلَّ

مخلوقة لكونه مجهولا له كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿جعلناكم أمة وسطاً﴾ فلا يكون جعلهم وسطاً جعلهم عدلا (قلنا) كون العدالة فعل العبد لا ينافي كونها وسطاً إذ (فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا) لما ثبت في علم الكلام من أن الفاعل الحقيقي بلا واسطة مؤثر آخر في جميع الموجودات الممكنة هو الله تعالى كما هو رأي الأشاعرة والصوفية، فان قلت تعديل الله إياهم لا ينافي صدور الصغيرة عنهم أو هي لا تقدح في العدالة فيجوز أن يكون اجماعهم من جملة صغارهم. قلنا الاضرار مناف والمجمعون مصرون على إجماعهم . هذا ما قالوا أقول سلمنا عدالة الجميع، وأنه لا يصدر عنهم كبيرة ولا صغيرة إصراراً، ولا يلزم منه أن لا يصدر عنهم الخطأ المؤدي اجتهادهم إليه . لأنه ليس بعصيان لا من الكبائر ولا الصغائر، ولذا يكون المجتهد مأجوراً وإن أخطأ . فإن قلت لا يجوز اجتماعهم على الضلالة للحديث، والخطأ ضلالة . قلنا هذا استدلال مستقل مع أنا لا نسلم أن الخطأ الاجتهادي ضلالة . فإن قلت تعديل الله إذا أوجب عصمتهم وجب أن لا يقروا على الخطأ كالنبي عليه السلام، قلنا لا نسلم أن التعديل يوجب العصمة عن كل ما فيه معصية حتى الإقرار على الخطأ اللهم إلا أن يقال اجتماع الجم الغفير من جميع مجتهدي عصر على الخطأ بعيد فالظاهر إصابتهم من أن هذا استدلال ابتدائي أيضاً، (قيل) دلالة الآية على أنهم (عدول وقت أداء الشهادة) فلا يجب عدالتهم إلا في هذا الوقت لأنها إنما تعتبر حال الأداء، لا حال التحمل، ومعلوم أن شهادتهم في الآخرة فلا يجب عصمتهم في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة، (قلنا حينئذ لا مزية لهم) أي لأمة محمد عليه السلام على غيرهم، مع أن الآية سبقت لتمدحهم (فإن الكل) أي جميع الأمم (لا يكونون كذلك) أي عدولا في الآخرة لاستحالة ارتكاب الخطأ حينئذ في محصول الإمام لو أريد صيرورتهم عدولا في الآخرة لقيل سيجعلكم أمة وسطاً،

يكونونَ، كذلك الثالث قالَ النبيُّ ﷺ : « لا تَجْتَمِعُ أمَّتِي عَلَى خَطَإ » ونظائره فإنها وإنْ لم تتواتَرْ آحادُها لكن المشترك بينهما متواترٌ . والشيعةُ عدَّلوا عليهِ لاشتماله على قول الإمام المعْصوم) ، أقول الدليل الثاني على أن الإجماع حجة قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾ (١) وتقريره أن الله تعالى عدل هذه الأمة لأنه تعالى جعلهم وسطاً وقد قال الجوهري والوسط من كل شيء أعدله، قال الله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾ أي عدولا هذا لفظه . ولأنه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلا .

وفيه نظر . لأن الأمر الواجب الوقوع في حكم الواقع كذا ذكر العبري واستدل أيضاً بأنه لو لم يكن الاجماع حجة لما أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع، واللازم باطل أما الملازمة فلأن العادة تحكم قطعاً بأن جميعهم لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ أو ظن فهناك قاطع بلغهم فالمخالف مخطيء . بالاجماع حق ولا ينقض بإجماع الفلاسفة من السلف على قدم العالم، وإجماع اليهود أن لا نبي بعد موسى وإجماع النصارى على أن عيسى قد قتل . لأن الفرق في الشرعيات هو القاطع والظني بَيِّنٌ لا يشتبه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع الفلاسفة على نظر عقلي وتعارض الشبه وأشباه الصحيح والفاسد، فيه كثير وإجماع اليهود والنصارى عن الاتباع للآحاد في الأوائل . لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله، بخلاف ما ذكرنا ويقال على أصل الدليل إن قلتم أجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجية لزم إثبات الإجماع بالإجماع، وإن قلتم الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف، وقد أثبتم الإجماع بنص يتوقف على الاجماع، وهو مصادرة الجواب أن المدعى حجية الاجماع وما يتوقف عليه ذلك وجود صورة من الاجماع يمنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا ولا خفاء أن ذلك لا يتوقف على حجيته للإجماع (الثالث قال النبي ﷺ : «لا تَجْتَمِع أمَّتِي على خطأ» ونظائره فإنها وإن لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعة عولوا) أي اعتمدوا (عليه) أي الإجماع وجعلوه حجة

وهذا التعديل الحاصل للأمة وإن لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مسلتزماً لنفيه عن المجموع . لكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لأنا تسلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون، عليه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا صغيرة وكبيرة . لأن الله تعالى يعلم السر والعلانية، فلا يعدلهم من ارتكابهم بعض المعاصي، بخلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا عن الباطن . اعترض الخصم بوجهين: أحدهما أن العدالة فعل العبد لأنها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات . والوسط فعل الله تعالى لقوله: ﴿وجعلناكم أمة وسطاً﴾[1] فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطاً عبارة عن تعديلهم . وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولكن يخبر عن عدالته، وجوابه أن فعل العبد من أفعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر في علم الكلام أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى الثاني سلمنا أن الله تعالى عدلهم لكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامة بأن الأنبياء بلغوهم الرسالة، وعدالة الشهود إنما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الأمة عدولا في الآخرة لا في الدنيا . ونحن نسلمه، والجواب أن سياق الآية يدل على تخصيص هذه الأمة بالتعديل وتفضيلهم على غيرها . فيتعين حمله على الدنيا لأنا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لأن كل الأمم إذ ذاك عدول، وفي الجواب نظر لأن الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بإنكار المعاصي وإنكار التبليغ إليهم، بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق إلا مع التكليف، ولا تكليف في الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى: ﴿جعلناكم﴾ ولم يقل سنجعلكم . نعم لقائل أن يقول أن الآية لا تدل على المدعى لأن العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطاً ونسياناً، سلمنا أن كل ما أجمعوا عليه حق لكن لا يلزم

(لاشتماله على قول الإمام المعصوم) أو عندهم أن زمان التكليف لا يخلوا من إمام معصوم لأنه لطف وهو واجب على الله تعالى عندهم، والإجماع لكونه رأي

---

(١) البقرة ١٤٣ .

المجتهد أن يتبع كل ما كان حقاً في نفسه بدليل أن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وإن قلنا كل مجتهد مصيب . (قوله الثالث) أي الدليل الثالث على أن الإجماع حجة قوله ﷺ : « لا تَجْتَمِعُ أُمَتي على الخَطَأ » ونظيره ومن الأحاديث كقوله: «لا تَجْتَمع أمتي على الضَّلالة» وكقوله «سألت الله تعالى أن لا تَجْتَمع أمتي على الضَّلاَلَةِ فأَعْطانِيها» وكقوله «لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال» وروى ولا على خطأ . وكقوله: « يد الله مع الجماعة » إلى غير ذلك فإن هذه الأحاديث وإن لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الأمة متواتر لوجوده في هذه الأخبار الكثيرة . وهذا الدليل ساقط في كثير من النسخ، وادعى الآمدي أنه أقرب الطرق في إثبات كونه حجة قاطعة، وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الإمام فقال دعوى التواتر المعنوي يعيد لأنا لا نسلم أن مجموع هذه الأخبار بلغ حد التواتر فما الدليل عليه، وبتقديره فهو إنما يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة . ولم يلزم منه امتناع الخطأ عليهم . فان التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث، وقد تلخص أن الأدلة التي قالها المصنف إنما يحسن الاستدلال بها إذا قلنا أن الإجماع ظني كما صححه الإمام وأتباعه، واقتضاه كلام الآمدي . لكن الأكثرون على أنه قطعي (قوله والشيعة عولوا عليه) يعني أن الشيعة ذهبوا إلى أنه يجب أن يكون في كل زمان إمام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك

جميع الأمة مشتمل على قول الإمام، فالحجة في الحقيقة عندهم قوله للاجماع من حيث هو فلا ينافي . ذلك ما مر من أن الإجماع حجة خلافاً للشيعة إذا المراد به الاجماع من حيث هو مع قطع النظر عن قول الإمام . المسألة (الثالثة قال مالك رضي الله عنه إجماع أهل المدينة بدون غيرهم (حجة) لأمنهم عن الخطأ لأنه خبث وهو منفي عنهم . (لقوله عليه الصلاة والسلام إن المدينة لتنفي خبثها وهو ضعيف) لأنا لا نسلم أن الخطأ الاجتهادي خبث، وإلا لم يؤجر المجتهد المخطىء، وقيل لأنه لا عموم فيه فلا يشتمل جميع أنواع الخبث، وذلك لأنه

الإمام لا بد أن يكون معصوماً وإلا لافتقر إلى إمام آخر ولزم التسلسل وإذا كان الإمام معصوماً كان الإجماع حجة لاشتماله على قوله لأنه رأس الأمة ورئيسها لا لكونه إجماعاً وجوابه أن ذلك مبني على وجوب مراعاة المصالح سلمنا لكن الردع إنما يحصل بنصب إمام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملا ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفاً وتقية وذلك كله ينافي المطلوب وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها قال: (الثالثة قالَ مالكٌ رضي الله عنه إجماعُ أهلِ المدينةِ حُجة لقولهِ عليه الصلاة والسلامُ «إنَّ المدينة لتَنْفي خَبثَها» وهو ضعيفٌ الرابعة قال الشيعةُ إجماعُ العِترَةِ حُجَّة لقوله تعالى:

مفرد ولأنه وارد في جماعة كرهوا الإقامة بالمدينة، وفيه نظر أما في الأول فلأنه يجوز لاشتباه، وهو آية العموم على أنه روي بلفظ العموم أيضاً، وأما في الثاني فلأنه لا عبرة لخصوص السبب. قال المراغي ووجه الضعف أنه لا دلالة للحديث على الدوام فلا يجب انتفاء الخبث دائماً، وفيه نظر إذ الحكم في حكم ثبت بقاؤه حتى يوجد ما ينافيه، وأيضاً لو صح لما تم التمسك بآية المشاقة وبقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الضلالة لعدم اقتضائها الدوام، ولا يلزم دوام حرمة المشاقة ولا دوام عدم اجتماعهم على الضلالة، واعترض بأن الخبر غير عام لجواز الخطأ على بعض أهل المدينة، وإلا لكان قول كل منهم حجة وحينئذ لا يبقى حجة أقول المراد جميع أهل المدينة . كما هو الظاهر . فدلالة الخبر على نفي الخطأ منهم أعم من أن ينفي عن كل منهم . أو عن الجميع من حيث هو الجميع وانتفاء الشق الأول بدليل لا ينافي بقاء الثاني، قال الخنجي واحتج الجمهور بأن لفظ المؤمنين في الآية والأمة في الخبر لا يقتضيان حجية اتفاق أهل المدينة دون غيرهم . قال قلت هذا ضعيف إذ لا يلزم من عدم دلالة هذين اللفظين على حجية اجتماعهم دلالتهما على عدم الحجية فجاز وجود دليل آخر على حجية اتفاقهم، قلنا الأصل عدم دليل آخر قال العبري وفيه نظر إذ للسائل أن يقول هناك دليل آخر على حجيته وهو الخبر الدال على نفي الخبث عنهم . أي الخطأ

﴿إنما يريدُ الله ليذهبَ عنكم الرِّجسَ أهل البيت ويُطهِّركم تطهيراً﴾[1]، وهم

قال المدقق ان إجماعهم حجة لقضاء العادة بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء الأحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح فقوله مثل الجمع تنبيه على أن لا خصوصية للمدينة وإنما اتفق منها ذلك. ولو اتفق في غيرها لكان كذلك قوله المنحصر. أراد الانحصار في المدينة واجتماعهم فيها وقلة غيبتهم عنها لأن هؤلاء إذا كانوا مجتمعين يتشاورون ويتناظرون ويبتغون الصواب فيبعد أن لا يطلع أحدهم على دليل المخالف مع رجحانه وقوله الأحقين بالاجتهاد احتراز عن منحصرين في موضع غير مهبط الوحي وأهله غير واقفين على وجوه الأدلة من قول الرسول عليه السلام وفعله وفعل أصحابه في زمانه، ووجوه الترجيح فإنه لا شك أن أهل المدينة كانوا أعرف بذلك قيل وهو ضعيف. فإنه ليس كل من يتمسك بالعادة يسمع منه، فإنه لا يؤمن عن المعارضة بالمثل وأيضاً في تمشية هذا يلزم حجية اجتماع العترة. إذ العادة تقضي بأنهم أقرب إلى النبي عليه السلام. وأزكى وأفطن من غيرهم، وهو المعتبر في الاجتهاد دون كثرة العدد مع اشتماله على قول علي رضي الله عنه، وهو الذي بلغ في غزارة العلم وعلو رتبته فيه حداً، قال لو أسندت لي وسادة لحكمت بين أهل التوراة بالتوراة وأهل الإنجيل بالإنجيل وأهل الزبو بالزبور، وأهل الفرقان بالفرقان فيكون قوله كاشفاً عن سند راجح على سند الكل. أيضاً يلزم أن يكون إجماع الخلفاء الأربعة حجة. لأن العادة تقضي بأن هؤلاء الذين هم أوتاد الدين يبعد منهم الإجماع على الخطأ. المسألة (الرابعة: قال الشيعة) كالإمامية والزيدية (إجماع العترة) أي عترة الرسول عليه الصلاة والسلام (حجة) سواء كان مع مخالفة غيرهم أو عدم المخالفة، والموافقة بأن علم منهم التوقف أو عدم سماع الحكم، وإلا كان إجماعاً سكوتياً. (لقوله تعالى: ﴿إنما يريد الله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ ويُطَهِّرَكُمْ تطهيراً﴾[1] والخطأ رجس فيجب أن يكون أهل البيت مطهرين

(١) الاحزاب ٣٢.

عليٌّ وفاطمةُ وابناهما رضوان الله عليهم لأنها لما نزلت لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساءً وقال: «هؤلاء أهلُ بيتي» ولقوله عليه الصّلاة والسلام: إنّي تاركٌ فيكُمْ ما إنْ تمَسّكْتمْ بهِ لنْ تَضلوا كتابَ الله وعِتْرتي» أقول ذهب الإمام مالك

عنه (وهم علي وفاطمة وابناهما) الحسن والحسين. (رضوان الله عليهم) أجمعين. (لأنها لما نزلت) هذه الآية (لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتي) فيكون إجماعهم مصوناً عن الخطأ حجة أقول لا نسلم أن الخطأ الاجتهادي رجس، وقيل اللام في الرجس يجوز أن تكون للعهد الذهني أو الجنس لا للاستغراق، ودفع بأنه قد تقرر أن اللام تحمل على الاستغراق إذا لم يكن ثمة عهد خارجي وبأن إذهاب جنس الرجس تنفي حقيقته وذا لا يكون إلا بنفي كل فرد في محصول الإمام، ان ظاهر الآية لا يدل على أن إجماعهم بدون الأزواج حجة. لتناول الآية اياهن وتذكير الضمير في عنكم ويطهركم لا يمنع شمول الاناث. بالاتفاق وحديث لف الكساء معارض بما قال عليه السلام في حق أم سلمة حين قالت ألست من أهل البيت بلى إن شاء الله. قال العبري في رواية الشيعة هذا الحديث أنه قال عليه السلام إنك على خير لما أنه قال بلى ولو سلم فكونها من أهل البيت معلق بمشيئة الله تعالى فلا تكون من أهل البيت جزماً، والمذهب عنهم الرجس أهل البيت جزماً، وفيه نظر أقول وجهه أن السهو عن سماع مع أنه لم يذكر وان الاشتباه ههنا للترك لا للشك، إذ المسؤول عنه كونها من أهل البيت في الحال وأحد الطرفين أي الايجاب والسلب مقطوع به بالنسبة إليه عليه السلام ظاهراً فالشك لا يناسب المقام وقال فظاهر الآية وإن تناول الأزواج لكن حديث لف الكساء قرينة صارفة عن الظاهر بتخصيص الآية بالعترة. لأن قوله هؤلاء أهل بيتي دون غيرهم، رد لمن اعتقد أن الأزواج أيضاً من أهل البيت. فيكون قصر أفراد أقول في كون ذلك على وزان ذا وفي إفادة ما هو على وزانه القصر البتة. كلام لا يخفى على من له شعور بعلم المعاني. (ولقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّي تاركٌ فِيكُمْ ما إن تَمَسكْتُمْ به لَنْ تَضِلُّوا كتَابَ الله وعِتَرتي» . فهذا مما يدل على أن التمسك باجماعهم سبب إصابة الحق

إلى أن إجماع أهل المدينة حجة أي إذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب، قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم أخبر بأحوال الرسول ﷺ، ومنهم من قال المراد أن إجماعهم حجة في المنقولات المشتهرة. خاصة. كالأذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها، ورجحة القرافي في تنقيحه قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره، لأن العادة تقضي بأن مثل هؤلاء لا يجتمعون إلا عن دليل راجح. واستدل عليه الإمام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام أن المدينة لتنفي خبثها، (ووجه الاستدلال) أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة، والخطأ خبث فيجب أن يكون منفياً عن أهلها/ فإنه لو كان في أهلها لكان فيها، وإذا انتفى، عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة، (قوله وهو ضعيف) أي الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه فإنه ثابت في الصحيحن وإن كان بغير هذا اللفظ. وأقرب لفظ إليه ما رواه البخاري، «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينضح طيبها» وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضاً ولم يبين ما ضعفه ووجهه أن الحمل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها. قال إمام الحرمين ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتيها من المخازي لقضى

والجواب أن ذلك إنما يدل على الجواز اتباع المقلد إياهم لا أن قولهم حجة ملزمة على الكل. وأيضاً معارض، بقوله عليه السلام «أصحابي كالنُّجُومِ بأيّهِمُ اقْتَدَيْتُم اهتَدَيْتُم» وبقوله عليه السلام في حق عائشة رضي الله عنها خذوا ثلثي دينكم من الحميراء وجه العارضة أنهما يدلان على جواز الأخذ بقول كل صحابي وبقول عائشة. وإن خالف قول العترة فلو كان قولهم حجة لما جاز ذلك فيلزم الحمل على تقليد المقلد جمعاً بين الأدلة. قال العبري والحق أن إجماعهم أبعد عن الخطأ لأن أهل البيت مهبط الوحي. والنبي عليه السلام فيهم فالخطأ عليهم أبعد. أقول ان أراد أن رأيهم مؤكد بانضمام رأي النبي عليه السلام وكلامنا فيما سواه. وان أراد أن اختلاطه عليه السلام حال الحياة بهم كان أكثر. فلا نسلم أن ذلك

العجب، وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبث لأن الخطأ معفو عنه والخبث منهي عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الكلب خبيث وخبيث ثمنه» وكقوله «مهر البغي خبيث» ونحوه. فيكون أحدهما غير الآخر. وقد انتصر في المحصول لمالك. وقوى هذا الدليل. وقال إن مذهبه فيه ليس ببعيد. وذهب بعضهم كما حكاه الآمدي وغيره إلى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم، وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق في اللمع، وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم، وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول ★ المسألة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية إلى أن إجماع العترة حجة وأرادوا بالعترة عليا وفاطمة وابنيها الحسن والحسين وهي بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إنّما يُريدُ اللهُ ليُذْهِبَ عَنْكُمُ الرّجسَ أَهْلَ البَيْتِ ويَطُهركَمْ تَطْهيراً﴾ وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نفي الرجس عن أهل البيت والخطأ رجس، فيكون منفياً عنهم، وإذا كان الخطأ منفياً عنهم كان اجماعهم حجة، وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما رضي الله عنهم لأن النبي ﷺ لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال هؤلاء أهل بيتي، وأيضاً فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور، وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّي تَاركٌ فِيكُمْ ما ان تمسكتم به لَنْ تَضِلُوا كِتَابَ الله وَعِتْرَتِي»،

سبب لحجة قولهم. قال المراغي التمسك محمول على الرواية من أهل الكتاب. والعترة جمعاً بين الأدلة قال العبري وفيه نظر إذ لا معنى لحمل التمسك بالكتاب على الرواية منه وأيضاً يلزم حجية كل خبر مروي عن العترة، وعدم حجته ما روي عن سائر الصحابة أقول معنى الرواية عن الكتاب نشر الأحكام الثابتة وتبليغ مواعظه وحكمه وأسراره إلى من قصر عن فهمها من الكتاب. وذا لاغ عن تمسك به، ومعنى الرواية عن العترة نقل الأخبار النبوية عنهم، وحكاية ما كانوا عليه من تزكية النفس وتصفية القلب وتلطيف السر وتحلية الروح إلى غير

فإنه كما دل على أن الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة . ولم يشتغل المصنف بالجواب عما ذكروه، فنقول الجواب عن الآية أنا لا نسلم انتفاء الرجس في الدنيا لجواز أن يكون المراد به نفي العذاب في الدار الآخرة . سلمنا لكن لا نسلم أن الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي ﷺ فإن ما قبل الآية وما بعدها يدل عليه . وأما ما قبلها فقوله تعالى: ﴿يا نساء النّبي لَسْتُن كَأَحَدٍ من النّسَاء إنّ اتّقَيْتُنْ﴾ [1] إلى قوله: ﴿وأَطِعنَ اللهَ ورَسُوله﴾ وأما بعدها فقوله تعالى: ﴿واذكرن ما يتلى في بيوتكُن﴾ الآية وحينئذ فليس في الآية دليل على أن اجماع العترة وحدهم حجة . والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول إنه من باب الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع . قال : (الخامسة قال القاضي أبو حازم إجماعُ الخلفاء الأربَعة حُجّة لقوْله عليه الصلاة والسلام:

ذلك للاعتبار . واقتداء الأمة بهم في ذلك ولا نسلم لزوم عدم حجة مروي سائر الصحابة . المسألة (الخامسة قال القاضي أبو حازم من الحنفية (إجماع الخلفاء الأربعة) وحدهم (حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عَلَيْكُمْ بِسُنّتِي وسُنّةِ الخُلَفاء الرّاشدِين من بعدي) عضوا عَلَيْها بالنواجذ) أوجب اتباعهم إيجاب اتباعه . ولهذا لم يعتد أبو حازم بخلاف زيد بن ثابت في توريث ذوي الأرحام . وحكم برد أموال حصلت في بيت مال المعتضد بالله إلى ذوي الأرحام، وقبل المعتضد فتواه وأنفذ قضاه، قال المراغي وفيه نظر لعموم الخلفاء الراشدين وعدم الدليل على الحصر في الأربعة . قال العبري وفيه نظر لأن العرف خصصه بالأئمة الأربعة . حتى صار كالعلم لهم . أقول وفيه نظر لأن العرف طارىء فلا يخصص عموم اللفظ الصادر قبل ثم عند الشيعة ان اجماع الأربعة حجة لا من حيث هو بل من حيث اشتماله على قول علي رضي الله عنه . (وقيل إجماع الشيخين لقوله ﷺ اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر) أمر بالاقتداء بهما فيجب تحريم مخالفتهما وهو المعنى بحجة . والجواب عن المدنيين كالجواب عن تمسك الشيعة

---

(١) الاحزاب ٣٢.

« عليْكمْ بسنتي وسنة الخلفاء الرَّاشدين منْ بعْدي » وقيل إجماعُ الشيخين لقوله ﷺ : « اقْتَدوا باللذين منْ بعْدي أبي بكر وعمَر» السادسة يسْتدلُ بالاجْماع فيما لا يتَوقف عليهِ كحُدوثِ العالم ووَحدَة الصَّانع لا كاثباته ، أقول ذهب القاضي أبو حازم والإمام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب إلى أن إجماع الخلفاء الأربعة يعني أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضي الله عنهم حجة . مع خلاف غيرهم . لقوله عليه الصلاة والسلام: « عَلَيْكُمْ بسُنَّتِي وسُنَةِ الخَلفاءِ الرَّاشدينَ من بَعْدِي عُضُوا عَلَيْهَا بالنواجذ» رواه أبو داود وكذا الترمذي وصححه هو والحاكم وقال إنه على شرط الشيخين . لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل ووجه الدلالة أنه ﷺ أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته: والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الأربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام: « الخلافة بَعْدِي ثَلاثُونَ سَنةٍ ثُمّ تَصِيرُ مُلْكَا عَضُوضاً » ، وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى وأبو خازم بالخاء المعجمة والزاي من الحنفية تولى

بأنه إنما يدل على جواز اتباع المقلد إياهم . وبأنه معارض بالوجهين المذكورين . وأجاب العبري بأنه موضوع ،أقول ولعله إنما قال ذلك لعدم تواتره مع أنه مما يتوفر الدواعي على نقله . ويقال عليه لا نسلم أنه من هذا الباب بل ذلك إنما يصح لو لم يوجد دليل أقوى يستغنى به عنه . وهو الاجماع . المسألة (السادسة يستدل بالإجماع فيما) أي لاثبات حكم (لا يتوقف) ثبوت الإجماع عليه (كحدوث العالم) . أي جميع ما سوى ذاته وصفاته (ووحدة الصانع لا كإثباته) ، فانه يجوز إثبات كل منهما بالاجماع . لعدم توقفه على شيء منهما . إذا يمكننا إثبات الصانع بحدوث الاعراض . ثم يعرف صحة النبوة . ثم الإجماع ثم حدوث العالم . كذا قالوا ، والحق أن إثبات الصانع لا يتوقف على معرفة حدوث شيء ما بمعنى مسبوقيته بالعدم على ما هو المتعارف بين مشايخ أهل السنة ، بل يكفي في ذلك العلم بكون العالم ممكناً إذ لا بد للممكنين لاستواء طرفي وجوده ، وعدمه من مرجح واجب الوجود . ولو بالآخرة وإلا لزم الدور أو التسلسل كما

القضاء في خلافة المعتضد . ولأجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوي الأرحام وحكم برد أموال حصلتَ في بيت مال المعتضد وقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاءه وكتب به إلى الآفاق وذهب بعضهم إلى أن إجماع الشيخين أبي بكر وعمر حجة . لقوله عليه الصلاة والسلام: « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه الترمذي . وقال حديث حسن . والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن إجماعهم حجة، وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام: « خذوا شطر دينكم عن الحميراء » يعني عائشة رضي الله عنها مع أن قولها ليس بحجة . المسألة السادسة: في بيان ما ثبت بالإجماع. وما لا يثبت به . فنقول كل شيء لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالإجماع سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيوياً، وفي العقلي والدنيوي خلاف، وكل شيء يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به لا يصح أن يستدل عليه بالإجماع، فعلى هذا يستدل بالإجماع على حدوث العالم، وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحداً لأن العلم

هو المقرر في فن الكلام والحكمة . وحينئذ يمكن إثبات الصانع إمكان العالم ثم تعلم حقيقة النبوة . ثم الإجماع ثم حدوث العالم وكذا يمكنا إثبات وحدة الصانع بالإجماع المتوقف حجة على صحة النبوة، المتوقفة على وجود الصانع، لا على وحدانيته، أقول الدليل في الصورتين العقلي لثبوتها به، قبل انعقاد الإجماع حجة، وذاك بعد انقراض عصر النبي عليه السلام لا حاجة لإثباته بعد، إذ لا يمكن إثبات الصانع بالإجماع، إذ الإجماع متوقف على الكتاب والسنة، وهما يتوقفان على إثبات الصانع، فلو توقف هو على الإجماع لزم الدور . قال الجاربردي ولا لكونه عالماً بالجزئيات . أقول ان أراد أنه لا يمكن إثباته بالإجماع لتوقف الإجماع على النبوة الموقوفة على كونه عالماً بالجزئيات فيه نظر . إذ صحة النبوة مطلقاً لا يتوقف على ذلك، ولهذا اعترف بالنبوة كثير من العلماء والحكماء المنكرين للعلم بالجزئيات بل التوقف لو كان . فإنما هو للنبوة التي هي على وفق

بكون الإجماع حجة لا يتوقف على العلم بها، وذلك لأنا قبل العلم بها يمكننا أن نعلم أن الإجماع حجة. بأن نعلم إثبات الصانع بامكان العالم، وبحدوث الأعراض، ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة، ثم نعلم بصحة النبوة كون الإجماع حجة/ ثم نعلم بالإجماع حدوث العالم. ووحدة الصانع. (قوله لا كاثباته) أي لا يستدل بالإجماع على إثبات الصانع ولا على كونه متكلماً ولا على إثبات النبوة فإن العلم بكون الإجماع حجة مستفاد من الكتب والسنة وصحة الاستدلال بها موقوفة على وجود الصانع. وعلى كونه متكلماً وعلى النبوة، فلو أثبتنا هذه الأشياء بالإجماع لزم الدور. لأن ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل، ولقائل أن يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف، لأن كون الإجماع حجة متوقف على وجوه المجمعين الذين هم من أمة محمد ﷺ، ولا يصير الشخص منهم إلا بعد اعترافه بالشهادتين، وقال الشيخ أبو إسحق في اللمع أنه لا يعتد بالإجماع في حدوث العالم أيضاً قال: (الباب الثاني في أنواع الإجماع وفيه مسائل: الأولى إذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم

اعتقاد الفقهاء (الباب الثاني في أنواع الإجماع) التي اختلف في كونها إجماعاً، وهي قسمان ما لم يعد إجماعاً مع أنه منه، وما عد منه مع أنه ليس منه، (وفيه) أي في هذا الباب (مسائل) بعض منها في القسم الأول، والبعض في الثاني. المسألة (الأولى) ان أهل العصر الأول (إذا اختلفوا على قولين) لا يتجاوز فيها ..(فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث) أم لا، فالأكثرون منعوه، والأقلون جوزوه، وله أمثلة منها أن المشترى إذا وجد بالجارية عيباً بعد ما وطأها وهي بكر فقيل ليس له الرد، وقيل له ذلك مع رد أرش النقصان، وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً فردها مجاناً قول ثالث، ومنها النية في الطهارات تيممها ووضوؤها وغسلها. قيل يعتبر في الكل وقيل في البعض فالقول بانه لا يعتبر في شيء منها قول ثالث. ومنها مسألة الأخ والجد كما يجيء ومنها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة الجنون والجب والعنة والرتق والقرن. قيل يفسخ بها كلها

إحْداث قوْلٍ ثالثٍ، والحقُّ أنّ الثالث إنْ لم يرفع مُجْمَعاً عليْه جازَ - وإلا فلا. مثالُه ما قيل في الجدِّ مع الأخ الميراث للجَدِّ وقيل لهما فلا سبيل إلى حرمانه قيلَ اتفقوا على عدم الثالث. قلنا كانَ مشْروطاً بقدمهِ فزال بزوّاله قيل واردٌ

وقيل لا يفسخ بشيء منها، فالفرق بأنه يفسخ في البعض دون البعض قول ثالث، كذا ذكر المحقق وهو ليس كما ينبغي للاتفاق على أن الاثنين منها البرص والجذام، فالمراد خمس في جانب الزوج البرص. والجذام. الجنون والجب. والعنة وخمس في جانب الزوجة الثلثة للأول والرتق والقرن ومنها مسألة أبوين وزوج أو زوجة قيل للأم ثلث الكل منها وقيل ثلث الباقي فيهما فالقول بثلث الكل في مسألة وثلث الباقي في مسألة قول ثالث (والحق) عند المدقق والمصنف التفعيل وهو (أن) القول (الثالث إن لم يرفع مجمعاً عليه جاز) إحداثه كالتفصيل في مسألة فسخ النكاح بالعيوب، ومسألة الأم فإنه لا يرفع المجمع عليه، لموافقة كل من الفريقين في بعض، ولا خفاء ان هذا إنما يتم إذا لم ينصوا حقيقة أو حكماً على عدم الفرق. (وإلا) أي وإن رفع مجمعاً عليه (فلا) يجوز (مثاله) أي الرفع لما أجمع عليه القول بحرمان الجد حيث (ما قيل في الجد مع الأخ الميراث) بجملته (للجد وقيل لهما)، أي تقسيم بينهما. فانعقد الإجماع على توريثه، (فلا سبيل إلى حرمانه)، وصرف كل المال إلى الأخ، لنا على جواز الأول أنه لم يخالف إجماعاً، ولا مانع سواه فجاز وعلى امتناع الثاني أنه إذا رفع المجمع عليه فقد خالف الإجماع، فلم يجز استدل على امتناع إحداث الثالث مطلقاً، و(قيل) إن العصر الأول (اتفقوا على عدم الثالث) لأنهم لما اختلفوا على قولين، فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ إما بقوله أو قول صاحبيه، وإذا إجماع على أنه لا يجوز الاخذ بالثالث من الفريقين، وإحداثه رفع لإجماعهم، (قلنا) اتفاقهم على القولين (كان مشروطاً بعدمه)، (أي القول الثالث فلما حدث زال الشرط وهو عدمه)، (فزال) الإجماع (بزواله) فإن (قيل) ما ذكرتم في جواز إحداث الثالث (وارد على الإجماع) (الوحداني) أي

على الوجْداني قلنا لَم يَعْتَبرُ فيه، إجْماعاً قبل إظْهارُه يَستلزم تَخْطئَة الأوَّلين.
وأجيبَ بأنّ المحْذورَ هُو التَّخْطئةُ في واحد. وفيله نظرٌ) أقول إذا تكلم
المجتهدون جيمعهم في مسألة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من
المجتهدين إحداث قول ثالث في تلك المسألة. فيه ثلاث مذاهب كما أشار إليه
المصنف فالأكثرون على ما قاله الإمام. والآمدي منعه مطلقاً. وجزم به في المعالم
وأهل الظاهر جوزوه مطلقاً. والحق عند الإمام وأتباعه واختاره الآمدي وابن
الحاجب. إن الثالث ان لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان. الأولا، جاز

الإجماع على القول الواحد. بأن يقال انهم إنما أوجبوا التمسك بالإجماع على
القول الواحد. بشرط أن لا يظهر الثاني. فلما ظهر زال الشرط فجاز الخلاف.
(قلنا) ذلك جائز عقلا لكن (لم يعتبر) ذلك الشرط (فيه) أي الإجماع
الوحداني إجماع، إذ الكل قائلون بعدم اعتبار هذا الشرط، وقد يقال عليه إن
صحة الإجماع إنما تتم لو لم يعتبر هذا الشرط، فلو توقف هذا عليه لزم الدور
ويقرب منه ما قال صاحب التحصيل إنه إثبات للإجماع بقول أهل الإجماع،
وأنه دور إذ لا يعتبر على هذا التقدير قولهم هذا إلا بعد اعتبار الإجماع بهذا
القول. أقول معناه أن ثبوت الإجماع يتوقف على عدم اعتبار هذا الشرط.
والايجاد خلافه عند ظهور القول الثاني. فلا يكون (إجماعاً)، وعدم الاعتبار
ثابت بقول أهل الإجماع. وإجماعهم على ذلك، وذا صحته تتوقف على ثبوت
أصل الإجماع وهو دور. الجواب أنا لا نسلم توقف ثبوت الاجماع على ما ذكرتم
قوله. والإيجاد خلافه. الخ قلنا عامة ذلك أنه لا ينفي للاجماع عند ظهور القول
الثاني. وذا لا يستلزم إلا توقف بقاء الاجماع عليه لا ثبوته. فلا يلزم إلا بقاء
الإجماع على ما يتوقف على أصل ثبوته حصوله. ولا نسلم أنه دور فان (قيل
إظهاره) أي إظهار القول الثالث (يستلزم تخطئة الأولين) لأنه حكم بتخطئة
كل فريق في مسألة لأن المدعى أنه حق والحق واحد. فما سواه خطأ وفيه تخطئة
كل الأمة، وللأدلة السمعية منعها، (وأجيب) عنه (بأن المحذور هو التخطئة)

(أحدثه) لأنه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الإجماع . مثال الأول اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية فقال بعضهم يحل مطلقاً سواء كان الترك عمداً أو سهواً . وقال بعضهم لا يحل مطلقاً . فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعاً لشيء . أجمع عليه القائلان الأولان بل هو موافق كل قسم منه لقائل، وأما الثاني فمثل له المصنف تبعاً للإمام بالجد مع الاخوة فإن الأئمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد، وقال بعضهم المال بينهما . فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال . فالقول بحرمانه وإعطاء المال كله للأخ قول ثالث رافع لما أجمع عليه الأولان فلا يجوز، وهذا المثال فيه نظر . فإنه قد نقل عن ابن حزم في المحلى أنه حكى قولا أن المال كله للأخ، (قوله قيل اتفقوا) أي احتج المانعون مطلقاً بوجهين . أحدهما أن أهل العصر الأول قد اتفقوا على عدم القول الثالث . وعلى امتناع الأخذ به فإنهم لما اختلفوا على

أي تخطئة الأمة (في) قول (واحد) إذا اتفقوا عليه لا في قولين لجواز خطأ بعضهم في شيء، وخطأ آخرين في آخر، (وفيه نظر) لدلالة قوله عليه السلام: «لا تَجْتَمِع أُمَّتِي على الضَّلَالَةِ» على رفع الخطأ عن الجميع من حيث هو مطلقاً، سواء كان في قول أو قولين . لأنه عرف الضلالة، ولم ينكرها فيكون عامة . كذا ذكر العبري أقول لو نكرها لعمت أيضاً، لأنها نكرة في سياق النفي على أن عموم النكرة المنفية ههنا أدخل في المظنون من عموم المعرفة . إذ المعنى على الأول لا يجتمعون على ضلالة ما فينتفي عنهم الخطأ وإن كان في قولين لأنه ضلالة للجميع، وعلى الثاني لا يجتمعون على جميع الضلالات، فلا يلزم انتفاء ذلك عنهم، لأنه ليس بجميع الضلالات، والحق أن اللام في الضلالة للجنس فيقتضي انتفاء هذا الجنس عن كل الأمة من حيث هو، فينتفي عنهم الخطأ . وان كان في قولين . واستدل أيضاً بأن الأولين اتفقوا على عدم التفصيل، والقول الثالث تفصيل فقد خالف الاجماع فلا يجوز، والجواب لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل . وعدم القول بشيء ليس بقول بعدمه . والممتنع أن تقول بما نفوه لا

قولين فقد أوجب كل من الفريقين الأخذ . أما بقوله أو بقول الآخر . وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا . أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطاً بعدم القول الثالث . فإذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه . اعترض الخصم على هذا الجواب . فقال لو صح ما ذكرتم لكان الإجماع على القول الواحد ليس بحجة ، لأنه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الأخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني . فإذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه . وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وان كان ممكناً أيضاً في الإجماع الوجداني أي الإجماع على القول الواحد ، لكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه . فليس لنا أن نتحكم عليه بوجوب التسوية بين الإجماع الوجداني والإجماع على القولين . وهذا الجواب ذكره الإمام وأتباعه . واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال باجاعهم على عدم اعتبار هذا الشرط إنما يعتبر بعد اعتبار الإجماع ، فلو اعتبرنا الإجماع به لزم الدور (قوله

بما لم يثبتوه ، ولو امتنع لامتنع في كل واقعة تتجدد . أو لم يقولوا فيها بحكم . واستدل القائل بالجواز مطلقاً ، بأن اختلافهم دليل على أن المسألة اجتهادية يسوغ العمل فيها بما يؤدي إليه الاجتهاد فلا يمنع عنه ، وبأنه لو لم يكن جائزاً لأنكر إذا وقع ، لأن عادة السلف ترك السكوت على الباطل واللازم باطل . فإن الصحابة على أن للأم ثلث ما يبقى في المسألتين . زوج وأبوين ، أو زوجة وأبوين ، وقال ابن عباس ثلث الكل . وأحدث ابن سيرين قولا ثالثاً ، حيث قال في مسألة الزوج بقول ابن عباس ، وفي مسألة الزوجة بقول الصحابة ، وعكس تابعي آخر الحكم فيهما ، ولم ينكر عليهما أحد ، وإلا لنقل لتوفر الدواعي على نقله . والجواب عن الأول أن النزاع فيما اتفقوا على أمر يدفعه القول الثالث . وذلك لم يختلفوا فيه فلا تكون اجتهادية ، وعن الثاني بأن ذلك قسم من الجائز ولذلك لم ينكر ، ولأنه قيل الفسخ بالعيوب الخمسة مما لا يخالفه فيه الأجماع . قال العلامة هذه الشبهة إنما ترد على الأكثرين/ والجواب إنما هم

قيل اظهاره الخ) هذا هو الاعتراض الثاني، وتقريره أن إظهار القول الثالث . إنما يجوز إذا كان حقاً . لأن الباطل لا يجوز القول به، والقول بكونه حقاً يستلزم تخطئة الفريقين الأولين . وتخطئتهما تخطئة لجميع الأمة وهو غير جائز ★ وأجاب المصنف بأن المحذور إنما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد، وأما فيما اختلفوا فيه فلا، لأن غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الأمر . قال المصنف وفيه نظر، ولم ينبه على وجه النظر، وتوجيهه أن الأدلة المقتضية لعصمة الأمم عن الخطأ شاملة للصورتين . والتخصيص لا دليل عليه، وهذا الجواب لم يذكره الإمام، ولا مختصرو كلامه بل أجابوا بانا لا نسلم أن إظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الأولين، بناء على أن كل مجتهد مصيب، سلمنا أن المصيب واحد، لكن التمكن من إظهار الثالث لا يستلزم كونه حقاً، لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقاً . وإن كان خطأ في نفس الأمر . وهذا الجواب فيه نظر، لإمكان جريانه في

على رأي القائلين بالفعل، وأما جواب الأكثرين فهو أنه يجوز أن يكون إحداث القول الثالث قبل استقرار الصحابة على القولين أو بعده، لكن المخالفة إنما وقعت وقت اتفاقهم على القولين . فلم يلزم مخالفة الإجماع، فلم ينكر، ولو سلم فلا نسلم توفر الدواعي، بحيث يلزم التفصيل البتة المسألة (الثانية) الأمة (إذا لم يفصلوا بين مسألتين) بأن حكموا فيهما بحكم واحد كالحل والحرمة، أو حكم بعضهم فيهما بأحدهما، والبعض الآخر لم ينقل شيء عنهم، (فهل) يجوز (لمن بعدهم الفصل) أم لا، فالبعض على المنع مطلقاً، والبعض على التجويز، (والحق) عند الإمام والمصنف أنهم (إن نصوا بعدم الفرق) بين المسألتين، بأن قالوا: لا فصل بينهما في كل الأحكام، أو في الحكم الفلاني، (أو) نصوا على أن (اتحد الجامع) بينهما (كتوريث العمة والخالة) فإنما بكونهما من ذوي الأرحام علية للتوريث عند البعض، وعلية للحرمان عند آخرين، (لم يجز) التفصيل بينهما (لأنه) أي القول بالتفصيل (رفع) حكم عليه، أما في

الإجماع الوجداني، وصورة هذه المسألة أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة، ويختلفوا فيها على قولين . كما أشرنا إليه أولا، وصرح به الغزالي في المستصفى، وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فإنه لا يكون مانعاً من إحداث الثالث، لأنا لا نعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا . فافهمه ينحل به إشكالات أوردت على الشافعي في مسائل . قال (الثانية إذا لم يفصلوا بين مسألتَين فهلْ لِمنْ بعْدهم الفصلُ . والحقُّ إنْ نصُّوا بعدم الفَرْق ، أو اتَّحدَ الجامعُ كتوريثِ العمَّة والخالةِ . لمْ يُجزْ لأنه رفعٌ، فجمع عليه . وإلا جاز، وإلا يجبُ على من ساعد مجتهداً في حكْم مساعدته في جميع الأحكام . قيل أجمعوا على الاتّحاد قلنا عيْن الدعوى . قيل قال الثوريُّ الجماع ناسياً، يُفطر والاكل لا . (قلنا ليس

الأول فظاهر، وأما في الثاني فلأن نصهم على اتحاد الجامع كالنص على عدم الفصل بينهما، (فجمع عليه وإلا) أي وإن لم تكن المسألتان مما نصوا فيه على أحد الأمرين مع أنه لم يكن في الأمة من فرق بينهما (جاز) التفصيل . أو لا يلزم منه مخالفة الإجماع، بل اللازم موافقة كل من الفريقين في مسألة، والموافقة في مسألة لا يوجب الموافقة في غيرها، (وإلا يجب على من ساعد مجتهداً في حكم) مسألة لدليل (مساعدته) إياه، (في جميع الأحكام) وهو باطل (قيل) عليه الأمة، (أجمعوا على الاتحاد)، أي اتحاد المسألتين في الحكم لأنهم لم يفصلوا، والفصل مخالفة للإجماع، وهو باطل، (قلنا) ان عنيتم أنهم اتفقوا على الاتحاد، فغير محل النزاع، وإن عنيتم أنهم أفتوا في المسألة بحكم واحد مع عدم التعرض لشيء آخر فلا نسلم أن الفصل خلاف الإجماع، بل هو، (عين الدعوى)، ولا نسلم أن عدم القول بالفصل قول بعدم الفصل . فإن (قيل) يجوز الفصل بين المسألتين مطلقاً لوقوعه، فإن السلف اتفقوا على أن لا فرق بين الجماع، والأكل نسياناً، فقال البعض يكون كل منهما مفطر والبعض الآخر بأن شيئاً منهما لا يفطر، و(قال الثوري الجماع ناسياً يفطر، والأكل) القليل ناسياً (لا) يفطر لأن في الجماع امداداً وطولا فيؤثر في الافطار. كذا

بدليل)، أقول إذا لم يفصل المجتهدون بين مسألتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفي وبعضهم بالإثبات فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين الفصل، فيه تفصيل سنذكره، وهذه المسألة قريبة في المعنى من التي قبلها . فإن التفصيل بينهما بعد إطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيها . ولأجل ذلك لم يفردها الآمدي ولا ابن الحاجب بل جعلاها مسألة واحدة، وحكما عليها بالحكم السابق، ولكن الفرق بينهما أن هذه المسألة مفروضة فيما إذا كان محل الحكم متعدداً، وأما تلك ففيها إذا كان متحداً . وحاصل التفصيل الذي في هذه المسألة انهم إن نصوا على أنه لا فرق بين المسألتين فلا يجوز الفصل، وإليه أشار بقوله إن نصوا بعدم الفرق وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا، وهذا القسم لا نزاع فيه، ولهذا جزم به الإمام في المحصول، وقال في الحاصل أنه لا سبيل إلى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضي إجراء الخلاف فيه . والقول به غير ممكن، وأما إذا لم ينصوا على عدم الفرق . ففيه ثلاثة مذاهب أشار إليها المصنف، أحدها الجواز مطلقاً، والثاني المنع مطلقاً، والثالث هو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف . أنه إن اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز، كتوريث العمة والخالة فإن علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوي الأرحام . وكل من ورث واحدة أو منعها قال في الأخرى كذلك . فصار ذلك بمثابة قولهم لا تفصلوا بينهما، وإن لم يتحد الجامع بينهما فيجوز كما إذا قال بعضهم: لا زكاة في مال الصبي ولا في الحلي المباح، وقال بعضهم: بالوجوب فيهما فيجوز الفصل، واستدل المصنف عليه بقوله وإلا وجب، أي

قيل ففرق بين المسألتين مع أنهم نصوا على اتحادهما في الجامع وهو النسيان . أو مباشرة ما يضاد الصوم . أقول الأظهر أنه فرق بين ذلك على أن وقت الصوم زمان الأكل عادة فيكثر فيه البلوى دون الجماع فيكون الجماع عنده مطلقاً مفطراً، والأكل لا واللازم على التعليل الأول أن لا يفطر بمجرد الإيلاج، ويفطر بالأكل الممتد (قلنا) قول الثوري (ليس بدليل) ولا حجة

لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهداً في حكم أي وافقه عليه يجب عليه أن يساعده في جميع الأحكام وهو باطل اتفاقاً، ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضي موجباً، ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم إحدى المسألتين، استدل المانعون مطلقاً بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما، وبعضهم بالتحريم فيهما، إجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه، وأجاب المصنف بقوله: قلنا عين الدعوى أي لا نسلم أن عدم التفصيل إجماع على اتحاد الحكم . فإنه عين النزاع بل نتبرع ونقول لا يدل عليه، لأن عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل، أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الإجماع، فإن الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد في فتواهم، ونحن لا نسلم أنه يمنع من الفصل · فإن ذلك أوان المسألة، وهذا الثاني هو جواب المحصول ولم يجب عنه في المنتخب بشيء، واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطي المفطرات نسياناً، ثم أن الثوري فصل بينهما مع اتحادهما في العلة، فقال: الجماع ناسياً يفطر بخلاف الأصكل ناسياً، وأجاب المصنف بأن مذهب الثوري ليس بحجة حتى يجوز التمسك به، بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة، ولم يجب الإمام ولا أتباعه عن هذا وكأنهم تركوه لوضوحه، قال (الثالثة يجوزُ الاتّفاق بعد الاختلافِ خلافاً

على غيره، بل هو من جملة الخصوم، المسألة (الثالثة: يجوز الاتفاق) والاجماع على حكم (بعد) وقوع الخلاف فيه وتقرير المسألة، أنه إذا اختلفوا أهل العصر ثم اتفقوا هم بعينهم عقيب (اختلاف) من غير أن يستقر الخلاف، وتتعين المذاهب فإجماع ، وحجة . وأما بعد استقرار الخلاف فالمختار أنه جائز، (خلافاً للصيرفي) والمجوزون اختلفوا فقيل حجة، وقيل: ليس بحجة، (لنا) على الجواز أنه لو لم يجز لما وقع من الصحابة، واللازم باطل . أو (الاجماع على الخلافة) أي خلافة أبي بكر كان (بعد الاختلاف) أي بعد اختلافهم فيها، (وله) أي وللصيرفي (ما سبق)، هو عندي يحتمل أن يكون قوله: أجمعوا

للصيرْفيّ . لنا الإجْماعُ على الخلافةِ بعْد الاخْتلافِ، وله ما سَبقَ، الرابعة

على الاتحاد، فإنه يستنبط عنه أنهم إذا أجمعوا على الإختلاف . أي المسألة المختلف فيها لم يجز الاتفاق على خلافه، وإلا لزم رفع الإجماع الأول، والجواب أن اتفاقهم على وقوع الاختلاف لا على وجوب بقائه ودوامه، قال العبري معناه ما سبق في باب الفسخ أقول لعله أراد به امتناع انعقاد الإجماع، بخلاف الاجماع الأول، وههنا يلـزم ذلـك على تقـديـر تجوز الاجماع بعـد استقـرار الخلاف، لأن اختلافهم إجماع على جواز الأخذ بأي قول كان . فلو انعقد الاجماع بخلاف التجويز الأول بأن يجمع على أحد القولين . لزم نسخ يجوز الأخذ بآخر . فيلزم نسخ الاجماع الأول، وهو باطل لما مر . والجواب لا نسلم الاجماع الأول أي اتفاقهم على تسويغ الأخذ بكل منهما . أو كل فرقة تجوز ما تقول . وتنفي الآخر، ولو سلم فالاجماع الأول كان مشروطاً بعدم الوفاق على قول . فلما زال الشرط بحصول الوفاق . زال المشروط، ومثله ليس بنسخ، وقد يجاب بأن هذا كما لم يستقر خلافهم أو في زمن الخلاف فيجوزون الأخذ بكل واحد، وما يجري ما ذكرتم فيه بعينه، فما هو جوابكم فهو جوابنا، ولهم أن يفرقوا بأن ذلك يجوز ذهني . بأنه يمكن أن يكون ما يجب العمل به هذا أو ذلك، مع أنه يجوز أن يظهر بطلان أحدهما، وهذا تجوز وجودي، بمعنى أنه يجوز العمل بهما معاً، كذا ذكر المحقق، المسألة (الرابعة: الاتفاق) أي اتفاق أهل العصر الثاني (على أحد قولي الأولين كالاتفاق) أي كاتفاق التابعين، (على حرمة بيع أم الولد و) حرمة (المتعة)، مع أنه استقر خلاف الصحابة في المسألتين (إجماع) وحجة (خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين) كالأشعري وأحمد وحجة الإسلام والإمام في مختصر المدقق أنه يفيد لا في القليل، وجمهور الشارحين على أن المراد لا ينافي المخالف القليل . إذ أن تمثل هذا الاتفاق إنما يكون عن جلي او قاطع، ويمتنع عادة غفلة الكثير عنه دون القليل . وقال المحقق معناه أنه مستبعد إلا في القليل من مسائل . كبيع أمهات الأولاد وغيره

الاتّفاقُ على أحدِ قوْلي الأوّلينَ، كالاتّفاق على حرْمةِ بَيع أمّ الولدِ . والمتْعةِ إجْماع خلافاً لبْعض الفقَهاء والمتَكلّمينَ، لنَا أنّه سبيلُ المؤمنينَ . قيلَ فإنْ

لأنه لا يكون إلا من جلي ، وتبعد غفلة المخالف عنه، قال الفاضل وربما اعترض عليه بمنع بعد غفلة المخالف عن ذلك الجلي مطلقاً . بل إذا كان كثيراً، وتقرير مسألة بيع أم الولد أن علياً رضي الله عنه كان يقول بجواز ذلك خلافاً لغيره من الصحابة، ثم أجمع من بعدهم على ذلك واعترض الآمدي بأن مذهب علي لم يترك، وعليه جميع الشيعة، وهو أحد قولي الشافعي والجواب ان هذا إنما يرد لو لم يكن عصراً خالياً عن مجتهد قائل بجوازه، وفي شرح السنة ما يشير إلى أنه وقع الاتفاق من علي رضي الله عنه أيضاً على عدم جواز هذا البيع، وأما مسألة المتعة فقد ذكرها المدقق بقوله: وفي الصحيح أن عثمان رضي الله عنه كان يمنع عن المتعة، وفي شرح المحقق أن عمر رضي الله عنه وجمهور الشارحين للمختصر على أن المراد متعة نكاح، وهو أن ينكح المرأة إلى مدة، فإذا انقضت بانت، وإن قول البغوي هو أن تحريمه صار إجماعاً على ما قال في شرح السنة . اتفق العلماء على تحريم نكاح المتعة، وهو كالإجماع بين المسلمين، وذهب بعضهم إلى أن قوله ثم صار إجماعاً من كلام المدقق . وقول البغوي هو أن في الخبر الصحيح أن عثمان كان ينهى عن المتعة وهو بعيد جداً، أو ليس يوجد هذا في الشيء من كتب البغوي . والمذكور في كتاب الصحيح وشرح السنة أن النبي ﷺ نهى عن متعة النساء، رواية عن علي وغيره من الصحابة، وليس فيهما أن عثمان كان ينهى عن ذلك، وذهب المحقق إلى أن المراد متعة الحج، والمراد بقوله ثم صار إجماعاً، أي صار مجمعاً عليه . وهو الحق لما ذكر في صحيح البخاري، أن مروان بن الحكم قال شهدت عثمان وعلياً وعمر ينهون عن المتعة وأن يجمع بينهما . فلما رأى ذلك على أهل لهما وقال لبيك بعمرة وحجة . قال ما كنت لأدع سنة النبي عليه السلام بقول أحد، وأبو سعيد بن المسيب قال اختلف علي وعثمان في المتعة . فقال علي ما أريد أن

تَنازَعْتُمْ أَوْجبَ الرَّدَّ إلى الله تعالى . قلنا زالَ الشَّرْطُ قيل «أَصْحابي ، كالنُّجوُم بأيِّهِمْ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ) قلنا الخطابَ مَع العوام الذّيـنَ في عصْـرِه . قيـل اخْتلافُهم إجماعٌ . على التَّخْيير . قلنا مْنوع) أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ، ينبني على أن انقراض العصر أي موت المجمعين هل هو شرط في اعتبار الإجماع فيه خلاف يأتي . فان قلنا باعتبار موتهم فلا إشكال في جواز اتفاقهم بعد الاختلاف . وإن قلنا إن موتهم لا يعتبر ففي جواز اتفاقهم مذاهب أحدها : أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعاً للإمام عن الصيرفي . والثاني يجوز واختاره الإمام وأتباعه وابن الحاجب . والثالث إن لم يستقر الخلاف جاز . وإلا فلا ، وهذا التفصيل هو

أنهى عن أمر فعله الرسول عليه السلام، فلما رأى ذلك على أهل لها جميعاً ، وقـال البغـوي في شرح السنـة هـذا اختلاف محكـي ، وأكثر الصحـابـة على جوازها ، واتفقت الأمة عليه فظهر أن الصواب أن عثمان كان نهي على ما في المتن دون عمر على ما في الشرح ، وكأنه اعتبر ما روى عن عمر أنه نهى عن متعة الحج ومتعة النكاح وما ذكر في شرح السنة أنه روي عن عمر النهي أيضاً لكن على هذا لا يكون المراد ، كتاب الصحيح إذ لا يوجد هذا فيه ، كذا ذكر الفاضل هذا ، ولكن كلام المصنـف نـص في أن مـراده متعـة النكـاح ، وأن الإجماع على تحريمها بعد سبق الاختلاف . (لنا) على أن هذا الاتفاق إجماع وحجة (أنه) أي ذلك الاتفاق (سبيل المؤمنين) . كذلك وكل ما هو كذلك يجب اتباعه لما مر حجة الإجماع . فإن (قيل) قوله تعالى : ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله﴾ [1] (أوجب الرد إلى الله تعالى) ورسوله أي الكتاب والسنة لا الإجماع الذي هو غيرهما وإثبات هذا الحكم المختلف بهذا الاتفاق رد للخلاف والتنازع إلى الإجماع ، (قلنا) وجوب الرد إليهما مشروط بوجود التنـازع ، وقـد (زال الشرط) وهـو التنـازع بين أهـل العصر الثـاني

---

(١) ٥٩ النساء .

مختار إمام الحرمين . فإنه قال بعد حكاية القولين الأولين، والرأي الحق عندنا كذا وكذا، واختاره أيضاً الآمدي، وإذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان . اختار ابن الحاجب، أنه يحتج به ونقله في البرهان عن معظم الأصوليين واستدلال المصنف يقتضيه، (قولنا) أي الدليل على الجواز إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها، ولك أن تقول لا نسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلافة، وحينئذ فلا يطابق الدعوى لانهم أعم سلمنا، لكن الخلافة لا تتوقف على الاجماع، بل يجب الانتباه إليها بمجرد البيعة، (قوله وله ما سبق) أي وللصيرفي من الأدلة ما سبق في المسألة الأولى، وهو أن اختلاف الأمة على قولين اجماع على جواز الأخذ بكل منهما اجتهاداً وتقليداً . فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الأخذ بالقول الذي اتفقوا عليه، ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالإجماع، وهو باطل وجوابه ما تقدم أيضاً، وهو أن الإجماع على التغيير مشروط بعدم الاتفاق، فإذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه . المسألة الرابعة إذا اختلف أهل العصر على قولين . ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون . فقال الإمام أحمد والأشعري وغيرهما يستحيل اتفاقهم على

بالإجماع، فيزول المشروط وهو وجوب الرد إليهما . فإن (قيل) لو ثبت حجة هذا الاتفاق لكان اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة حجة . فيكون الأخذ بالقول الآخر ضلالاً لأنه مخالفة ما يجب اتباعه . لكنه اهتداء لقوله عليه السلام (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم . قلنا) هذا (الخطاب) كان (مع العوام الذين في عصره) من الصحابة إذ الخطاب مع الحاضرين وهم الصحابة، ولا يراد المجتهدون لعدم جواز اقتدائهم بغيرهم فلا يدل حينئذ إلا على جواز تقليد عوام هذا العصر مجتهديه، ولا يلزم منه أن يكون قول بعضهم اهتداء بالنسبة إلى العصر الثاني حين أجمع أهله على قول البعض الآخر، وأيضاً الظاهر منه أن ذلك إنما يكون اهتداء، لو لم يوجد دليل مخالف أقوى فإن (قبل اختلافهم) أي العصر الأول (إجماع) منهم، (على التخيير)

أحد قولين ،واختاره الآمدي . والصحيح عند الإمام وابن الحاجب وغيرهما امكانه، ومثل له المصنف تبعاً لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد، مع أن علياً وابن مسعود وجابر بن عبدالله وابن الزبير وابن عباس في رواية عنه وعمر بن عبدالعزيز، كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم أيضاً على تحريم المتعة، يعني تحريم نكاح المرأة إلى مدة مع أن ابن عباس كان يفتي بالجواز، وفي المثالين نظر. أما الأول فقال الآمدي لا نسلم حصول الاجماع فيه لأن الشيعة يقولون بالجواز وأما الثاني فنقل الماوردي وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم، فعلى هذا لا يكون مطابقاً لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة، وإذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف. فقال الامام وأتباعه يكون اجماعاً محتجاً به، واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [1] الآية وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الاجماع، وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه كما قال الغزالي في المتحول وابن برهان في الأوسط، وقال في البرهان أن ميل الشافعي إليه قال ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله أن المذاهب لا تموت بموت أصحابها، ولم يرجع ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه أن الاتفاق إذا صدر من المختلفين يكون حجة. كما قلناه عنه في المسألة السابقة، وسببه أن تلك المسألة ليس لغير المجتمعين فيها، قول يخالف المجتمعين، بخلاف هذه، ومن ثمرة الخلاف في هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد

بين القولين أي جواز الأخذ بكل منهما، والاتفاق على أحدهما مخالف هذا الإجماع فيكون باطلا، (قلنا ممنوع) أي لا نسلم أن اختلاف العصر الأول على القولين أجماع على التخيير، وقد سبق تحقيقه. قال العبري الفرق بين هذه المسألة والسابقة أن الوفاق في السابقة حدث بعد تردد أهل الاجماع فيه حال التكر، وفي هذا حصل بعد استقرار الخلاف. أقول النزاع في كلتا المسألتين إنما هو بعد استقرار الخلاف على ما يشهد به كتب الأصول والفرق أن في

---

(١) النساء ١١٥.

وسقوط الحد عن الواطىء في نكاح المتعة، وأخبرني بعض من أثق به أن قاضي المدينة أخبره أن بالمدينة مكاناً موقوفاً على نكاح المتعة ومستحماً موقوفاً على الاغتسال من وطئها، (قوله قيل الخ)، أي استدل القائلون بأنه ليس باجماع بثلاثة أوجه: الأول قوله تعالى: ﴿فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ (١) والنزاع قد حصل فوجب رده إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا إلى الاجماع وأجاب الامام بوجهين أحدهما أن الرد إلى الإجماع رد إلى الله ورسوله الثاني أن وجوب الرد الى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني فيزول وجوب الرد، واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر. فإن الشرط إنما هو وجود التنازع، وقد وجد حصول الاتفاق بعد ذلك، لا ينافي حصوله كما إذا قال لعبده أن خالفتني فأنت حر فخالفه ثم وافقه. الدليل الثاني قوله ﷺ: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ اقْتَدَيتُم اهْتَدَيْتُم». دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا، فلو أوجبنا الأخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق، وهو خلاف الظاهر، وجوابه أن الخطاب مع العوام أي المقلدين دون المجتهدين. لأن المجتهد لا يقلد المجتهد، ولأن قول الصحابي بحجة كما سيأتي، وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون في عصر الصحابة خاصة. لأن خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم، وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثاني. لما قلناه أو لا. ولا لعوامهم لما قلناه ثانياً. وإذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسألة. لأن الكلام في اتفاق العصر

السابقة المجمعين عين المتخالفين، وفي الثانية غيرهم، فإن قلت الاجماع على خلافة أبي بكر فانه قبل تقرر الخلاف، والاستدلال يدل على أن النزاع في السابقة، فلما لم يتقرر فيه الخلاف قلنا لا بل بعده، فإن الدين سبيله السيف، وقال لا أرضى بخلافة أبي بكر، وكذا كان سعد بن عبادة يقول لا أرضى

---

(١) ٥٩ النساء.

الثاني، وفي الجواب نظر. لأن خطاب المشافهة يعم بأدلة خارجية. وإلا لم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل. وأيضاً فالمسألة باقية بحالها في العوام المخاطبين. وذلك فيما إذا بلغوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض أولئك، ولأجل ما قلناه لم يذكر الإمام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب، بل أجابا بتخصيص الحديث

★ الثالث أن اختلاف أهل العصر الأول على قولين مثلا إجماع منهم على التخيير، أي جواز الأخذ بكل منهما. فلو كان الاتفاق على أحدهما اجماعاً مانعاً من الأخذ بخلافه لزم تعارض الإجماعين. وأجاب المصنف بقوله. قلنا ممنوع أي لا نسلم أن اختلافهم اجماع على التغيير. فإن كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر. أو معناه لا نسلم أن هذا الإجماع الذي على التخيير يعارضه الإجماع الآخر. وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن الاجماع الأول مشروطاً بعدم الإجماع الثاني. وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه، فإذا وجد زال الأول لزوال شرطه، وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل، وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال قلنا: زال بزوال شرطه. قال (الخامسة إذا اخْتلفُوا فماتتْ إحدى الطائفْتينِ، يصيرُ قولُ الباقينَ حجّةً لكوْنه قول كلِّ الأُمةِ، السادسة إذا قالَ البعضُ وسَكتَ الباقونَ فليْس بإجماعٍ ولا حجّة. وقالَ أبو علي إجماعٌ بعْدهم،

بخلافته، وقال أبو سفيان أرضيتم بأبي عبد مناف أن يأتي عليكم يتم، والله لأملأن الوادي خيلا ورجلا، المسألة (الخامسة إذا اختلفوا) أي أهل عصر في حكم فتشعبوا طائفتين (فماتت إحدى الطائفتين) منهم (يصير قول الباقين حجة لكونه) أي قول الباقين (قول كل الأمة)، وهو اجماع، وكذا القول إذا انقسموا قسمين، ثم كفر أحدهما والعياذ بالله، فانه يبقى الباقي حجة، ويقال على هذه المسألة والمسألة السابقة أن هذا الانفاق ليس انفاق كل الأمة، لبقاء القول المخالف، وإن لم يبق قائله فلا يكون إجماعاً ولا حجة. لأن الحجة ما لا يكون له مخالف. ولو نادراً او الجواب بأن هذا لو صح لزم أن لا يكون اتفاقهم قبل استقرار الخلاف حجة. لبقاء المخالف مدفوعاً، بأنه لا قول لأحد قبل

وقال ابْنُه هو حجّة لنا أنه ربّما سكَت لتوقُّف أو خَوفٍ أو تصويب كلّ مُجتهدٍ قيل يُتَمسّك بالقول المنْتَشر ما لم يُعرَفْ له مُخالفٌ . جوابهُ المنْع وأنهُ إثباتُ الشيء بنْفسهِ . فرع قوْل البعْض فيما تعَمّ به البلْوى . ولم يُسْمَع خلافهُ . كقوْل البعْض وسُكوتِ الباقينَ ، اقول اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتينْ أو ارتدت كما قاله في المحصول . فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الأمة . وهذا هو الذي جزم به الإمام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعاً أيضاً . وهو يؤخذ من تعليل المصنف ، وذكر ابن الحاجب هذه المسألة في أثناء اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأول ، وحكى عن الأكثرين أنه لا يكون إجماعاً ، وذكر الآمدي نحوه أيضاً . المسألة السادسة إذا قال بعض

استقرار الخلاف ، أو يقال عرف أنهم لم يقولوا بشيء بل يبقوا متفقين . فلا يتحقق مع اتفاق قول مخالف ، وذلك لأن معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على طريق البحث عن المأخذ كما هو عادة النظار قبل اعتقاد شيء من الطرفين ، كذا ذكر الفاضل فهذه هي المسائل في أنواع الإجماع المختلف فيها مع أنها من الإجماع على ما هو الحق كذا قيل . وفيه نظر . لأن الأولين أعني مسألة الاختلاف على القولين . ومسألة عدم التفصيل بين مسألتين الحق فيها التفصيل . لا أن الأول مطلقاً إجماع على منع احداث الثالث . والثاني على منع التفصيل ، المسألة (السادسة) ما اختلف في كونه إجماعاً مع أنه ليس منه في الواقع ، (إذا قال البعض) أي بعض أهل العصر قولا بمحضر الباقين (وسكت الباقون) وما أنكروه (فليس بإجماع ولا حجة) عند الشافعي . وروي عنه خلافه . أي حجة لا إجماع . وقيل أي حجة واجماع وهذا أقرب لأنه مذهب بعض الشافعية . وقال المدقق إنه اجماع أو حجة . وليس فيه دليل قطعي ، قال العلامة وإنما ردد فيه لأن أحدهما ثابت ضرورة لما سيجيء . كما هو مذهب أبي هاشم وهو المصرح به في المنتهى . وهذا إذا كان قبل استقرار الخلاف وعند البحث عن المذاهب ، والنظر فيها . وأما إذا كان بعده لم يدل على الموافقة قطعاً

المجتهدين قولا وعرف به الباقون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحها عند الإمام أنه لا يكون اجماعاً ولا حجة، لما سيأتي، ثم قال هو والآمدي

إذ العادة الإنكار فلم يكن حجة، (وقال أبو علي) الجبائي أنه (إجماع بعدهم) أي بعد انقراض أهل العصر، (وقال ابنه) أبو هاشم(هو حجة) وإن لم يكن إجماعاً قطعياً. وقال أبو علي ابن أبي هريرة إن كان القول فتوى فاجماع، وإن كان حكماً وقضاء فلا. (لنا) على مختار الشافعي أن السكوت يحتمل وجوها سوى الرضا. لاحتمال (أنه ربما سكت لتوقف) لتعارض الأدلة حتى يتروى ويتفكر، (أو خوف) كخوف لحوق الذم أو عدم الالتفات إليه بسبب الإنكار كما قال ابن عباس في حق عمر بعد وفاته حين خالفه في شرعية العول هبته وكان رجلا مهيباً، (أو) لاعتقاد (تصويب كل مجتهد) فلا يرى الانكار واجباً أو يوقر القائل بأن لم يخالفه تعظيماً له، ومع قيام هذه الاحتمالات لا يدل السكوت على الموافقة فلا إجماع، ومن هذا قال الشافعي لا ينسب إلى الساكت قول، وأجيب بأنها وإن كانت محتملة فهي خلاف الظاهر لما علم من عادتهم ترك السكوت في مثله، كقول معاذ لعمر لما رأى جلد الحامل ما جعل الله على ما في بطنها سبيلا. فقال لولا معاذ لهلك عمر، وكقول امرأة لما نهى عن المغالاة في المهر يعطينا الله بقوله﴿ وآتيتم احداهن قنطاراً﴾[1] أو يمنعنا عمر فقال كل أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجاب. وكقول عبيدة لعلي لما قال بجواز بيع أمهات الأولاد رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك. إلى غير ذلك وقول ابن عباس محمول على السكوت عن إقامة الدليل على مدعاة والمناظرة، لا السكوت عن أصل الخلاف. فان (قيل يتمسك بالقول) المشهور المنتشر فيما بين الصحابة ما لم يعرف له مخالف من غير نكر يدل على أنه حجة، قلنا جوابه المنع أي لا نسلم أنهم تمسكوا به من غير نكر، وإثبات الشيء بنفسه. لأنه إثبات الإجماع السكوتي، وكونه حجة باستدلال البعض وعدم إنكار الباقين. وهو عين

إنه مذهب الشافعي، وقال في البرهان إنه ظاهر مذهب الشافعي، وقال الغزالي في المنخول نص عليه الشافعي في الحديث . والثاني وهو مذهب أبي علي الجبائي أنه اجماع بعد انقراض عصرهم لأن استمرارهم على السكوت إلى الموت يضعف الاحتمال، والثالث قال أبو هاشم بن أبي علي أنه ليس باجماع . لكنه حجة، وحكى في المحصول عن ابن أبي هريرة أنه ان كان القائل حاكماً لم يكن اجماعاً ولا حجة . ولا فتعم . وحكى الآمدي عن الإمام أحمد وأكثر الحنفية . أنه اجماع وحجة واختار الآمدي أنه اجماع ظني يحتج به . وهو قريب من مذهب أبي هاشم، ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير، وأما في المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصوراً في أحد مذهبين، وهما القول بكونه اجماعاً، والقول بكونه حجة، والذي ذكره الآمدي هنا محله قبل انقراض العصر . وأما بعد انقراضه فانه يكون اجماعاً

الإجماع السكوتي . قال الجاربردي وفي عبارة المصنف تساهل . لأنه إثبات الشيء بفرد من أفراده أقول يعني بإثبات الشيء بنفسه . أن يكون هو نفسه مما يتوقف عليه ثبوته وإذا لازم قطعاً . قال العبري وفيما ذكره المصنف نظر . لأنه يتمسك في كثير من المسائل السابقة الاجماع السكوتي يعني أن إنكار التمسك بالقول، (المنتشر) الذي (ما لم يعرف له مخالف جوابه المنع، وأنه إثبات الشيء بنفسه . فرع .) ومنعه غير موجه لأنه بنفسه تمسك به في كثير من المواد واستدل على ما اختير في المختصر وهو قول أبي هاشم أن سكوتهم ظاهر في موافقهم . إذ سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة بعيد عادة، وكان في إفادة الاتفاق ظناً، كقوله الدلالة غير قطعيتها، وحينئذ نهض دليل السمع ظاهراً فانه سبيل المؤمنين . وقول كل الأمة ظاهراً . فان علمت موافقة الساكتين كان اجماعاً قاطعاً . والانكار حجة . لأن الاحتمال إنما يقدح في القطعية دون الحجية كالقياس وخبر الواحد . فرع على القول بالإجماع السكوتي (قول البعض) أي بعض الأمة (فيما تعم به البلوى) والحاجة إذا اشتهر (ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين)، فحجته تتوقف على حجيته . وفيما لا تعم البلوى أو

على ما نبه عليه في مسألة انقراض العصر . واعلم أن الشافعي قد استدل على إثبات القياس وخبر الواحد . بأن بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكار، فكان ذلك اجماعاً، قال في المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه/ وأجاب ابن التلمساني بأن السكوت الذي تمسك به الشافعي في القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقائع كثيرة، وهو ينفي جميع الاحتمالات الآتية، (قوله لنا) أي الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة، أن السكوت يحتمل أن يكون لأجل التوقف في الحكم، إما لكونه لم يجتهد فيه، أو لكونه اجتهد فلم يظهر له شيء، ويحتمل أن يكون الخوف من القائل أو المقول له . كقول ابن عباس وقد أظهر مخالفة عمر في العول بعد موته كان رجلا مهيباً فهبته، ويحتمل أن يكون سكت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب، إلى غير ذلك من الاحتمالات/ ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا، وهو معنى قول الشافعي لا ينسب إلى ساكت . قول (قوله قيل يتمسك) أي احتج أبو هاشم على كونه حجة بأن العلماء لم يزالوا يتمسكون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة إذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الأخذ بقول البعض، وسكوت الباقين، والجواب المنع . أي لا نسلم أنهم كانوا يتمسكون به . فان وقع منهم شيء فلعله وقع ممن يعتقد حجيته، أي على وجه الالزام أو على وجه الاستئناس به، وأيضاً فالاستدلال به إثبات للشيء بنفسه . فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين، (قوله فرع الخ) اعلم أنه إذا قال بعض المجتهدين . قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم أنه بلغ الجميع ولم يسمع من أحد ما يخالفه . فهل يكون كما إذا قال البعض وسكت الباقون عن إنكاره أم لا . اختلفوا فيه كما قاله

تعمها لكن لم يشتهر . ليس بحجة أصلا . لاحتمال ذهول الباقين، بخلاف ما نحن فيه لأنه لما عمت الحاجة الجميع فلا بد من علم الباقين وتنصيصهم على المخالفة لو اعتقدوا ذلك، فلما لم يثبت رضاهم بقول الناطق كما في الاجماع السكوتي . قال العبري وفيه ما فيه . يعني في هذا الفرع ما في أصله من أنه ربما سكت لتوقف

في المحصول/ فمنهم من قال يلحق به، لأن الظاهر وصوله إليهم، ومنهم من قال لا يلحق به لأنا لا نعلم هل بلغهم أم لا، واختاره الآمدي، ومنهم من قال إن كان ذلك القول فيا تعم به البلوى أي بما تمس به الحاجة إليه كمس الذكر فيكون كقول البعض وسكوت الباقين. لأن عموم البلوى يقتضي حصول التعلم به. وإن لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه قال الإمام وهذا التفصيل هو الحق. ولهذا جزم به في الكتاب. قال (الباب الثالث في شرائطه وفيه مسائل: الأولى أن يكون فيه قوْل كلِّ على ذلكَ الفنِّ. فإنَّ قولَ غيرهمْ بلا دليلٍ، فيكونُ خطأً. فلوْ خالفَ واحد لم يكنْ سبيلَ الكل، قالَ الخيَّاط، ابن جرير وأبو بكر الرّازيُّ

أو خوف تصويب كل مجتهد، والجواب ما مر (الباب الثالث في شرائطه) أي الاجماع. قال الخنجي في هذا الباب مسائل منها ما يتوقف عليه تحقق الاجماع، ومنها ما لا يتوقف عليه فلذا جعل من شرائطه. قال العبري ما لا يتوقف عليه لا يكون من شرائطه ولعل مراده أن يتوقف عليه ذلك يبين كونه شرطاً، وما لا يتوقف عليه يبين أنه ليس بشرط، (وفيه) أي في هذا الباب (مسائل) (الاولى) شرطا الاجماع (أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن)، أو قول البعض ليس بحجة، قال العبري معناه كل عالم يتمكن من الاجتهاد في ذلك الفن، كالمتكلم في الكلام، والفقيه في الفقه، فلا عبرة بالمتكلم في الفقه من حيث هو متكلم، ولا في الكلام بالفقه من حيث هو فقيه، بل من يمكن منه الاجتهاد في باب من أبواب الفقه دون غيره، يعتبر وفاقه وخلافه في ذلك دون غيره، بالفقيه الحافظ للأحكام غير المجتهد. بخلاف الأصولي المجتهد. فانه يعتبر وفاقه وخلافه، وإن لم يكن حافظاً للأحكام، والحاصل أنه لا يعتبر خلاف غير عالمي الفن الذي يقع منه الاجماع، (فان قول غيرهم) سواء كان عامياً مطلقاً أو في هذا الفن فقط قول في الدين (بلا دليل فيكون خطأ)، فيكون قول علماء الفن صواباً، وإلا لزم اجتماع الجميع على الخطأ، وهل القاضي إلى اعتبار المقلد سواء كان عامياً لم يحصل شيئاً من العلوم لها دخل في الاجتهاد، أو أصولها/ أو

المؤمنونَ بصْدق على الأكثر . قلنا مجازاً . قالوا (عليكمْ بالسَّواد الأعظَم) قلنا يوجبُ عدمَ الالتفات إلى مخالفة الثلثِ) أقول عقد المصنف هذا الباب لبيان ما يكون شرطاً في الإجماع، وما لا يكون شرطاً فيه مما يظن أنه شرط ، وذكر فيه خمس مسائل. الأولى: أن الإجماع في كل فن من الفنون يشترط أن يكون فيه قول جميع علماء ذلك الفن في ذلك العصر . فلا عبرة بقول العوام ولا بقول علماء فن في غير فنهم . لأن قولهم فيه يكون بلا دليل . لكونهم غير عالمين بأدلته . والقول بلا دليل خطأ لا يعتد به، ومنهم من اعتبر قول الأصولي في الفقه إذا كان متمكناً من الاجتهاد فيه، واختاره الإمام ومنهم من عكس، ومنهم من قال: لا بد من موافقة العوام أيضاً . واختاره الآمدي . (قوله فلو خالفه) أي يتفرع على اشتراط قول

فروعها، وقيل يعتبر الأصولي دون الفروعي وقيل بالعكس، (فلو خالفه واحد) من مجتهدي الفن (لم يكن سبيل الكل) فلم يكن اجماعاً . لا يقال سبيل كل عالمي الفن، مع مخالفه العامي ليس سبيل الكل أيضاً قلنا العامي مخصوص من دليل الاجماع الدال على أن المعتبر قول كل الأمة لما ذكرنا من الدليل. فيبقى المعتبر قول كل المجتهدين فلا إجماع مع مخالفة واحد منهم . فإن قلت حكم العادة جار ههنا لاستحالة اجماع الأكثرين من المحققين عادة على القطع في شرعي من غير قاطع . قلنا: ممنوع بل ذاك في الكل نعم هو بعيد غاية البعد لا مجال لجواز اطلاع الواحد ما لم يطلع عليه الجماعة . قال العبري إذا خالف المجتهد الواحد لم يبق حجة . أقول: هو مخالف لما صرحوا من أن الظاهر حجة . وإن لم يبق إجماعاً قاطعاً بمعنى أنه لا يكفي جاحده . حيث قالوا لو نذر المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على العول، ومن عدا أبا موسى الأشعري على أن النوم ينقض الوضوء، فالظاهر أنه حجة لدلالته ظاهراً على وجود راجح أو قاطع، (قال) أبو الحسين (الخياط) من المعتزلة (و) محمد (ابن جرير) الطبري (وأبو بكر الرازي) مخالفة الواحد والاثنين لا يقدح في الإجماع إذ الوارد في الآية لفظ المؤمنين، و(المؤمنين يصدق على الأكثر)، كما يقال للبقرة

جميع المجتهدين إنه إذا خالف واحد فلا يكون قول غيره إجماعاً ولا حجة . لأن أدلة الاجماع كقوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ لا تتناول ذلك . لأن قول البعض ليس هو سبيل الكل، وها هو اختيار الإمام والآمدي، وقال ابن الحاجب إنه إذا ندر المخالف لا يكون إجماعاً قطعياً . قال لكن الظاهر أنه حجة لأنه يبعد أن يكون الراجح من الأقلين.ز وقال أبو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي ينعقد الإجماع مع مخالفة الواحد والإثنين كما نقله عنهم الإمام، وعبر المصنف عنه بالأكثر . واستدلوا بأمرين : أحدهما أن لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى: ﴿ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ [1] وفي غيره من الأدلة يصدق على أكثر المؤمنين . كما يقال للبقرة إنها سوداء وإن كانت فيها شعرات

إنها سوداء، وإن كانت عليها شعرات بيض باعتبار الغلبة، (قلنا) إنما يصدق (مجازاً) لأنه حقيقة في الاستغراق، والأصل عدم المجاز إلا فيما قام عليه الدليل، (قالوا) قال عليه السلام (عليكم بالسواد الأعظم)، وهو يدل على أن قول الأكثر إجماع واجب الاتباع، (قلنا) المراد الكل وإلا: أي وإن لم يكن الكل مراداً بل أريد الأكثر، (يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث) أي ثلاثة أشخاص من المجتهدين وانعقاد الاجماع مع مخالفتهم، واللازم باطل بالاتفاق . ولهم أن يقولوا هذه الصورة مخصوصة بالإجماع، والأقرب أن يقال لو سلم ما ذكرتم فلا يدل إلا على وجوب اتباع ما اتفق عليه الجماعة . مع مخالفة الواحد أو الاثنين فلا يلزم منه إلا كونه حجة، والنزاع في كونه إجماعاً قطعياً لأنهم ليسوا بدونه كل الأمة ويكون حجة عند قدرة الناجي والتابعي ههنا أعم من أن يكون نادراً . أو أكثر أو المخالف النادر في المسألة السابقة أعم من أن يكون تابعياً أو غيره، فبين المسألتين عموم من وجه، وأما من نشأ وبلغ درجة الاجتهاد بعد انعقاد إجماعهم . فخلافة معتبر عند من اشترط في تمام الإجماع انقراض العصر غير معتبر عند من لم يشترط المسألة (الثانية لا بد له) أي الاجماع (من سند) أي

---

(١) النساء ١١٥ .

بيض، وإذا صدق على الأكثر كان قولهم حجة لأنه سبيل المؤمنين وجوابه أن لفظ المؤمنين إنما يصدق على الأكثر مجازاً . فان الجمع المعرف بأل حقيقة في الاستغراق، ولهذا يصح أن يقال أنهم ليسوا كل المؤمنين، الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: « عليكم بالسّواد الأعظم . وجه الدلالة أنه أمر باتباع السواد الأعظم والسواد الأعظم هم الأكثرون . فيكون قولهم حجة . وأجاب في المحصول بأن السواد الأعظم هم كل الأمة لأن كل ما عدا الكل، فالكل أعظم منه، ولولا ما ذكرناه لكان نصف الأمة إذا زاد على النصف الآخر بواحد يكون قولهم حجة . وليس كذلك، وإليه أشار المصنف بقوله مخالفة الثلث . وهو بضم الثاء أي ثلث الأمة، ويحتمل أن تكون الثاء مفتوحة وأن يكون المراد الثلاث التي هي اسم العدد، فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسألة، يسلمون أن مخالفة الثلاثة قادحة كما اقتضاه كلام الإمام، ونقل الآمدي عن قوم أن عدد الأقل إن بلغ عدد التواتر قدح في الاجماع وإلا فلا قال: (الثانية لا بدّ له من سند

دليل أو أمارة تبنى عليه الإجماع ويسند إليه (لأن الفتوى) في الدين (بدونه) أي بدون ما يعتمد عليه من قطعي أو ظني (خطئاً) لكونه قولا بالتشهي فلو أجمع لا عن مستند اجتمع الأمة على الخطأ، ولأن اتفاق الكل لابداع مستحيل عادة كإجتماع على أكل طعام واحد ويقال على الأول أنه ممنوع لجواز أن يوافقهم لاختيار الصواب وقيل المراد جواز كونه خطأ، فإن القول بلا دليل قد لا يكون حقاً . وذلك باطل لأنه قادح في عصمة أهل الإجماع عن الخطأ . على ما ثبت بالأدلة السمعية، ورد بأنه لو صح لما صح الإجماع عن سند ظني لاستلزامه جواز الخطأ . وبأنه إنما يلزم جواز الخطأ لو لم يقع الإجماع، فإن الله تعالى عند وقوعه يوفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث يستحيل الخطأ على ما دلت عليه الأدلة السمعية (قيل لو كان) أي تحقق السند أو وجب في الإجماع (فهو) أي السند هو (الحجة) حينئذ لا الإجماع . فيلزم أن لا يكون للإجماع فائدة/ كذا قالوا/ قال الفاضل معناه لم يكن الاثبات كون الاجماع حجة فائدة . على ما في

لأن الفتْوى بدون خطأ قيل لو كانَ فهوَ الحجَّة قلنا يكونان دليليْنِ قيل صححوا بَيْع المُراضاةِ بلا دليل . قلنا لا بل تُرِك اكْتفاءً بالإجماع . أقول ذهب الجمهور إلى أن الإجماع لا بد له من شيء يستند إليه من نص أو قياس . لأن الفتوى بدون المستند خطأ . لكونه قولا في الدين بغير علم، والأمة معصومة عن الخطأ . ولقائل أن يقول إنما يكون خطأ عند عدم الإجماع عليه . أما بعد الإجماع فلا لأن الإجماع حق، وحكى الآمدي وغيره عن بعضهم أنه لا يشترط المستند بل يجوز صدوره عند توفيق . بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب . ولما حكى الإمام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيت تبعاً لصاحب المعتمد . وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيت هو الشبهة فصرح به وهو مردود فإنه غير مطابق للأدلة . ولأن الإمام قد نص في المسألة التي تلي هذه على جواز الإجماع عن الشبهة، واقتضى كلامه أن لا خلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظني، كاخبار الآحاد والعمومات، (قوله قيل لو كان) أي احتج الخصم بوجهين أحدهما أن الإجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون للإجماع، فائدة . وأجاب المصنف بأن الإجماع والسند يكونان دليلين . واجتماع الدليلين على الحكم جائز ومفيد، وأجاب ابن الحاجب أيضاً بأن فائدته سقوط البحث عن الدليل، وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الإجماع لكونه

المختصر واللازم باطلا لأن العلماء اشتغلوا بذلك وبالغوا فيه . اثباتاً ونفياً . فلا يكون عبثاً . وأما إذا حمل على أنه لم يكن لنفس الاجماع على المسألة فائدة فيتعذر ابطال اللازم . كما في الاتفاق على موجب الدليل القاطع الظاهر، فلنا لا نسلم انتفاء العائدة بل هي سقوط البحث وحرمة المخالفة . كذا ذكر المحقق، ويقرب منه ما ذكر العبري من أن الفائدة كفه عن وجود دليل في المسألة من غير حاجة إلى معرفة، والبحث عن كيفية دلالته على المدلول وأيضاً . (قلنا يكونان) أي السند والإجماع (دليلين) لذلك الحكم، فيكون من تعاضد الأدلة (قيل) الاجماع لا عن دليل قاطع لأنهم (صححوا بيع المراضاة بلا دليل، قلنا لا) نسلم

مقطوعاً به، وبأن ما ذكروه يقتضي أن لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به
★ الوجه الثاني أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد عن دليل ولا قائل به . الوجه الثاني أنه لو توقف الإجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فإنهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل . وجوابه أنا لا نسلم أنهم أجمعوا عليه من غير دليل . فإنه غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالإجماع فانه أقوى . وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه . واعلم أن دعوى الإجماع على بيع المراضاة

أنه بلا دليل (بل) غايته أنه (ترك) نقل الدليل (اكتفاء بالاجماع)، عنه، والمراد ببيع المراضاة ما حصل بتراضي الجانبين، ويسمى بيع التعاطي واختلفت كيفيته فقال الشافعي لا بد له من صفة تدل عليه في الجملة وقال أبو حنيفة مجرد المعاطاة تدل عليه . وقيل المراد به شرب الماء من السقاء . من غير تقدير الماء . وعوضه قال الجاربردي في كلام التعبيرين نظر، أما الثاني فلأنه لا يسمى بيعاً، وأما الأول فلأنهم ما اكتفوا فيه بذكر الإجماع . فان كتبهم مشحونة بذكر سنده وهو قوله تعالى: ﴿إلاّ أنْ يَكُونَ تجارةً عن تراضٍ﴾ أقول الجواب عن الثاني أن ذلك مما تقررت العادة . بأن يعطى ثمنه عوض شرب اماء وإن قل ولا يعد في تسميته بيعاً . وعن الأول بأن السند إنما ذكر في بعض الكتب دون عامتها . قال قلت المراد بالتجارة عن تراض في الآية البيع، وهو ينصرف إلى الشرعي المعتاد في زمن الرسول، وبيع التعاطي بعده، فكيف تكون الآية سنداً لجوازه، فالجواب أن يقال فيه إشعار بأن المصحح التراضي ووجدوه في بيع المعاطاة، وإن كان حادثاً فأجمعوا على صحته وفيه نظر لجواز كون المصحح المناط، والإيجاب والقبول معه دونه وحده، ولا دلالة على أنه هو المناط، فقط، فالأقرب أن يقال الظاهر أن المراد بالتجارة عن تراضي ما هو أعم من أن يكون فيه اللفظان، أولا بدليل اطلاق التجارة والبيع في ذلك الزمان على ما يكون بالملامسة والقاء الحجر ونحو ذلك أيضاً وخص منه البياعات المهمة بأدلة أخرى، وبقي بيع المعاطاة غير مخصوص فثبت بالآية ولو ظنا فأجمع عليه لتحصيل

ذكره أبو الحسين في المعتمد فقلده فيه الإمام ومن تبعه فإن أرادوا به المعاطاة . وهو الذي فسره به القرافي فهو باطل . عند الشافعي ، وإن أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الإجماع فيه من غير سند . قال : (فرعان الأوّل يجوزُ الإجْماع عن الأمارةِ لأنها مَبْدأ الحُكْم قبل الإجماعُ على جواز مخالفتها قلنا ، قبل الإجماع . قيل اختلف فيها قلنا منْقوضٌ بالعُمومِ . وخبَر الواحدِ . الثاني الموافق لحديث لا يجب أنْ يكونَ معه . خلافاً لأبي عبدالله البَصريُّ لجوازِ اجتماع دليلَيْن) أقول إذا فرعنا على أن الإجماع لا بد له من سند . فذلك السند يجوز أن يكون نصاً . ويجوز أن يكون ظاهراً ، وهل يجوز أن يكون أمارة يعني قياساً ، فيه مذاهب حكاه الإمام أصحها عنده وعند الآمدي واتباعهما كابن الحاجب أنه جائز . وواقع . واستدل عليه الآمدي وابن الحاجب باجاعهم على تحريم شحم

القطع ، أو غير ذلك . (فرعان) على أن الإجماع لا بد له من سند (الأول يجوز الإجماع) أي صدوره عن الامارة أي الظني الذي هو غير نص الشارع ههنا ، كالوصف المنوط به ظن ثبوت الحكم القياسي . وكالقياس كما جاز (عن) سند قطعي خلافاً لابن جرير وذلك (لأنها) أي (الامارة مبدأ الحكم) أي طريق إلى إثبات الأحكام . كالدليل فجاز كونه سنداً للإجماع ، ولأنا نقطع بجوازه . لأنه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته مع أن الظاهر الوقوع كامامة أبي بكر ، أجمع عليها بقياسها على إمامته في الصلاة ، فقيل رضيك النبي عليه السلام لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دنيانا ، وكحد شارب الخمر حيث ثبته علي رضي الله عنه بالقياس فقال إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فأرى عليه حد المفترين ، وقال عبد الرحمن هذا حد ، وأقل الحد ثمانون فإن (قيل الإجماع) منعقد (على جواز مخالفتها) أي الامارة فلو كانت سند الاجماع لم تجز المخالفة لاستلزامه مخالفة للاجماع (قلنا) إن أراد جواز مخالفتها بعد الإجماع أن مطلقاً فممنوع بل إنما يجوز مخالفتها (قبل الاجماع) أي قبل أن يصير سنداً له . أما

الخنزير قياساً على لحمه . وعلى إراقة الشيرج ونحوه إذا ماتت فيه الفأرة، قياساً على السمن، وعلى إمامة أبي بكر قياساً على تقديمه في الصلاة . والثاني أنه جائز ولكنه غير واقع، الثالث أن كان القياس جلياً جاز وإلا فلا والرابع ممتنع مطلقاً واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز، واختاره أنه يجوز مطلقاً، واستدل عليه بأن الأمارة مبدأ الحكم الشرعي، أي طريق إليه فجاز أن تكون سنداً للاجماع بالقياس على الدليل واستدل المانعون بوجهين : أحدهما أن الإجماع منعقد على أنه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة . فلو صدر الإجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته . لأن مخالفة الأصل تقتضي مخالفة الفرع . لكن مخالفة الإجماع ممتنعة، اتفاقاً كما مر . وأجاب المصنف بأنه إنما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها . وأما إذا اقترن بها الاجماع فلا لاعتضادها به . الثاني أن العلماء مختلفون في الاحتجاج بالقياس . وذلك مانع من انعقاد الإجماع عنها لأن من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها، وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد . فان الخلاف قد وقع في حجيتها كما تقدم، في موضعه مع جواز صدور الإجماع عن كل منهما اتفاقاً . الفرع الثاني الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب أن يكون صادراً عنه لانه يجوز اجتماع دليلين على المدلول

بعد ذلك فلا نسلم انعقاد الإجماع . على جواز مخالفتها فإن (قيل اختلف فيها) أي الامارة يعني في كونها حجة فلا تكون سند للاجماع المتفق على حجيته فإن الخلاف في حجية السند خلاف في حجية ما هي عليه (قلنا) اذكرتم (منقوض بالعموم) النص (وخبر الواحد) فإن كلا منهما يجوز كونه سنداً للاجماع اتفاقاً، مع الاختلاف في حجته الفرع، (الثاني) الاجماع (الموافق لحديث لا يجب أن يكون منه) أي إذا وافق إجماع لمقتضى حديث لا يلزم أن يكون انعقاده من ذلك الحديث (خلافاً لأبي عبدالله البصري) ولا خفاء أنه إن أراد اللزوم وهو الظاهر فباطل . (لجواز اجتماع دليلين)، إفادته من غيره لجواز قيام الأدلة الكثيرة على مدلول واحد وإن أراد أن الظاهر أنه مستفاد منه تصحيح لأن

الواحد، وحينئذ فيجوز أن يكون سند الإجماع دليلا غير ذلك الحديث . وقال أبو عبدالله البصري يجب إستناده إليه، ونقله ابن برهان في الأوسط عن الشافعي لأنه لا بد له من سند، كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له . والأصل عدم غيره، وقال القاضي عبدالوهاب المالكي في ملخصه إن كان الخبر متواتراً فلا خلاف في وجوب استناده إليه، وإن كان من الآحاد . فإن علمنا ظهور الخبر بينهم وأنهم عملوا بموجبه لأجله فلا كلام، وان علمنا ظهوره بينهم وأنهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم أنهم عملوا لأجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم وإلا فلا . وإن لم يكن ظاهراً بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على أنهم عملوا من أجله، وهل يكون إجماعهم على موجبه دليلا على صحته . فيه خلاف . منهم من قال لا يدل كما أن حكم الحاكم لا يدل على صدق الشهود، والصحيح دلالته عليه لأن السمع دل على عصمتهم، بخلاف الشهود قال (الثالثة لا يُشترطُ انقْراض المجتمعين لأنَّ الدَّليلَ قامَ بدونه قيل وافق

الأصل عدم غيره المسألة (الثالثة لا يشترط) في انعقاد الإجماع وكونه حجة (انقراض) عصر (المجمعين)، فاذا اتفقوا ولو حيناً لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته، وعليه المحققون (لأن الدليل) كقوله لا تجتمع أمتي على الضلالة وغيره من السمعيات . (قام) على حجية الإجماع (بدونه) أي دون اشتراط انقراض العصر وغيره من السمعيات، (قام) على حجية الإجماع (بدونه) أي دون اشتراط انقراض العصر فلا يشترط ما لم يقم دليل الاشتراط . وقال أحمد وأبو بكر بن فورك يشترط وقيل يشترط في السكوت دون غيره، وقال إمام الحرمين إن كان سنده قياساً اشترط، وإلا فلا فان (قيل وافق علي الصحابة رضي الله عنهم في منع بيع) المستولدة أي (أم الود ثم رجع) عن ذلك حيث قال كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن أي أمهات الأولاد والآن رأيت بيعهن . فقال أبو عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب، وهو يدل على أن الإجماع كان حاصلا مع أن عليا خالفه. وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر،

عليٌّ الصَّحابة رضي الله عنهم في منع بيْع أم الولدِ ثمّ رجع ورُدَّ بالمنْع . الرابعة لا يُشترطُ التَّواترُ في نقْله كالسُّنَّة . الخامسة إذا عارضه نص أوِّل القابل له وإلا تساقَطا) أقول هل يشترط في انعقاد الإجماع موت المجمعين أم لا ، اختلفوا فيه فقال الإمام وأتباعه وابن الحاجب: لا يشترط وقال الإمام أحمد وابن فورك:

ولا نسلم بخبر الرجوع عنه (ورد) ذلك (بالمنع) عن حصول الإجماع على حرمة بيعهن، وقوله أبو عبيدة لا يدل على الإجماع بل على رأي الجماعة ، (وبينهما بون وقد استدل بأنه لو اشترط الانقراض لما حصل الإجماع للحوق المجتهدين، بعض بعضاً واللازم باطل لأن البحث عنه فرع حصوله ورد بأن هذا اللحوق ليس بواجب بل غايته الجواز فمن أين يلزم عدم تحقق الإجماع ، وبأن المراد انقراض المجمعين الأولين ، إن كان للإجماعين مدخل وانقراض المجمعين كلهم إن لم يكن وتحقيق ذلك ما ذكر الفاضل وهو أنه اختلف القائلون باشتراط الانقراض في فائدته ، فذهب الجمهور إلى أنه يعتبر موافقة اللاحقين ومخالفتهم - حتى لا تصير المسألة إجماعية مع مخالفتهم، وذهب أحمد وجماعة إلى أنه يعتبر بل فائدته تمكن المجمعين عن الرجوع حتى لو انقرضوا مصرين كانت المسألة إجماعية لا عبرة - فيها بمخالفة الآخرين . فعلى الأول أهل الإجماع هم السابقون واللاحقون جمعياً ، لكن إنما الشرط انقراض السابقين فقط . وعلى الثاني هم السابقون فقط ، فيصبح انقراض المجمعين كلهم المسألة (الرابعة: لا يشترط) في الأول (التوافر في نقله) أي الإجماع بل المروي بالآحاد حجة أيضاً لأن الإجماع حجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمقطوعه (كالسنة) فإنه لا يشترط في حجتها التواتر بل خبر الواحد حجة أيضاً قال الجاربردي: نقل الظني كالسنة بطريق الآحاد موجب للعمل . فالقطعي أولى . ثم قال ولا مانع أن نقول لا نسلم أن كل ظني موجب . أقول لعله أراد بالسنة قسماً منها ، وهو ما يدل متنه على الحكم ظاهراً لا قطعاً ، والجواب عن المنع أن الأدلة قائمة على اتباع مطلق الظن في العمليات ، وحيث لم

يشترط ، وفصل الآمدي بين الإجماع السكوتي وغيره على ما تقدم إيضاحه هناك وقال إمام الحرمين إن قطعوا بالحكم فلا اشتراط وإن لم يقطعوا به بل أسندوه إلى الظن فلا بد من تطاول الزمان ، سواء ماتوا أم لا . واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الإجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على إطلاقهم ، إذ الأصل عدم التقييد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الإجماع . لكن الرجوع ثابت فإن علياً وافق الصحابة رضي الله عنهم أجمعين في منع بين المستولدة . ثم رجع عنه فإن قال كان رأيي ورأي عمر أن لا يبعن . وقد رأيت الآن بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة . أحب إلينا من رأيك وحدك ، وأجاب المصنف بالمنع أي لا نسلم ثبوت الرجوع . أو معناه لا نسلم ثبوت الإجماع قبل الرجوع ، وهو الذي ذكره في المحصول . قال لأن كلام علي وعبيدة إنما يدل على اتفاق جماعة لا على أنه قول كل الأمة ويؤيده أن جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضاً . كما بيناه في اتفاق العصر الأول. المسألة الرابعة : ذهب الإمام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب إلى أن الإجماع المنقول بطريق الأحاد حجة لأن الاجماع دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياساً على السنة . وذهب الأكثرون كما قاله الإمام إلى أنه ليس بحجة . قال الآمدي والخلاف على أن دليل أصل الإجماع هل هو مقطوع به أو مظنون . المسألة الخامسة : إذا عارض الإجماع نص من الكتاب أو السنة فان كان أحدهما قابلا للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء

يوجد قطع . وكذا لا شرط في حجيته . أن يبلغ عدد المجتهدين عد أهل التواتر عند الأكثرين . لأن دليل السمع يتناول إجماع أقل من عدد التواتر لكونهم كل الأمة والمسلمين ثم لو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقيل قوله حجة لمضمون السمعي . وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة . وإن خالف صريحه لعدم صدق سبيل المؤمنين واجتماع الأمة عليه . وقيل ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالإجتماع . ولأن المنفي عنه الخطأ هو الاجتماع وسبيل المؤمنين؛

كان هو الإجماع أو النص جمعاً بين الدليلين، وإن لم يكن أحدهما قابلا للتأويل تساقطا، لأن العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح، وهذا كله إذا كانا ظنين. فان كانا قطعيين. أو كان أحدهما قطعياً والآخر ظنياً. فلا تعارض كما ستعرفه في القياس (فروع) حكاها في المحصول أحدها: إذا استدل أهل العصر بدليل أو ذكروا للحديث تأويلا فذكر أهل العصر الثاني دليلا آخر أو تأويلا آخر من غير قدح في الأول جاز على الصحيح، ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين لأن الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير إنكار، فكان ذلك إجماعاً. وقيل لا. لأن الدليل الثاني والتأويل الثاني غير سبيل المؤمنين. الثاني إجماع الصحابة مع مخالفة من أدركهم من التابعين ليس بحجة خلافاً لبعضهم لأن الصحابة رجعوا إليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم. قال ابن الحاجب: فان نشأ التابعي بعد اجماعهم ففي اعتبار موافقته، خلاف مبني على انقراض العصر. (الثالث المبتدع) إن كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لا يجوز التمسك باجتماعنا على كفره. في تلك المسائل لأنه إنما ثبت خروجهم عن الإجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور، وإن لم نكفره اعتبرنا قوله لأنه من المؤمنين. وحكى ابن الحاجب قولا ثانياً أنه لا يعتبر لفسقه، وثالثاً إن قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى أنه يجوز له مخالفاً الاجماع المنعقد دونه، ولا يجوز لغيره ذلك. الرابع ارتداد الأمة ممتنع للأدلة على عصمتهم. وقال قوم لا يمتنع لأنهم إذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين. فلا

وهو منتف ههنا. المسألة (الخامسة: إذا عارضه) أي الإجماع (نص) من كتاب أو سنة فإما أن يكون أحدهما قابلا للتأويل أو لا. فان كان قابلا (أول القابل له) أي للتأويل والضمير للمصدر. كما في اعدلوا هو وذلك للجمع بين الدليلين كما إذا كان أحدهما خاصاً والآخر عاماً فيؤول العام بتخصيصه بالخاص. أو يكون كل منهما خاصاً وأحدهما قابلا للتجوز. (وإلا) أي وإن لم يقبل شيء منهما للتأويل (تساقطا) لأن قبول أحدهما دون الآخر ترجيح بلا

يكون سبيلهم سبيل المؤمنين . وأجاب ابن‌الحاجب بأنه يصدق أن الأمة ارتدت . الخامس: جاحداً الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافاً لبعض الفقهاء، وقال ابن الحاجب أن انكار الاجماع الظني ليس بكفر، وفي القطعي ثلاثة مذاهب المختار أن كان مشهوراً للعوام كالعبادات الخمس كفر، وإلا فلا . السادس: الأكثرون أنه لا يجوز أن تنقسم الأمة على قسمين أحد القسمين مخطئون في مسألة، والقسم الآخر مخطئون في مسألة أخرى لأن خطأهم في مسألتين لا يخرجهم عن أن يكونوا اتفقوا على الخطأ السابع يجوز اشتراك الأمة في عدم العلم بما لم يكلفوا به . لأنه لا محذور فيه، وحجة المخالف أنه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين . وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به . والفرعان الأخيران لم يذكرهما ابن الحاجب، إلا أنه ذكر فرعاً قريباً من الأخير . فقال اختلفوا في جواز عدم علم الأمة بخبر أو دليل راجح . إذا عمل على وفقه . وغير الآمدي بعبارة أخرى . فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشترك الأمة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه، مصيراً منه إلى أنهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر ولم يبلغهم . فاشتراكهم في عدم العلم به لا يكون خطأ . لأن عدم العلم ليس فعلهم، وخطأ مكلف من أوصاف فعله، ومنهم من أحاله لأنه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به .

تم بحمد الله الجزء الثاني

ويليه الجزء الثالث . وأوله الكتاب الرابع في القياس

مرجح . كذا ذكر العبري، وفي شرح الجاربردي إن قبل النص التأويل أول لئلا يلغي الإجماع . وإلا فان كان أحدهما أعم خص بالأخص أقول كأنه لا يجعل التخصيص تأويلا . وهو ضعيف لأن التأويل صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره بقرينة، والتخصيص كذلك اللهم إلا أن يخص التأويل بصارف ظني والتخصيص بقطعي .

تم بحمد الله الجزء الثاني

ويليه الجزء الثالث وأوله الكتاب الرابع في القياس

فهرس

(الجزء الثاني من شرح الأسنوي على منهاج الأصول للبيضاوي)

(تمت فهرست الجزء الثاني)

